ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

XII

SOCIALINĖ IR POLITINĖ FILOSOFIJA

MARGI RAŠTAI
Vilnius, 2007

UDK 1(474.5)
Ma32

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Parengė
ANTANAS RYBELIS

Knygos leidimą rėmė
LIETUVOS KULTŪROS MINISTERIJA

ISBN 978-9986-09-333-6

© Sudarymas – *A. Rybelio*, 2007
© „Margi raštai", 2007

I

SOCIALINĖ IR POLITINĖ FILOSOFIJA

MASĖS ATBUDIMAS

1. Masinis pradas žmoguje

Beveik jau pustrečio tūkstančio metų, kai daugelis rašytojų ne be tam tikro pasididžiavimo kartoja Aristotelio žodžius, kad žmogus esąs visuomeninis gyvulys: *zoón politikón*. Tai yra tiesa. Bet didžiuotis ja neverta. Geriau jos gėdytis. Ne todėl, kad žmogus yra *gyvulys*, bet todėl, kad jis yra *visuomeninis*. Aristotelio žodžiuose prabyla egzistencinis žmogaus pažeminimas.

Dažnai yra sakoma, kad žmogus yra mažas pasaulėlis – *mikrokosmas*. Tai reiškia, kad jame yra sutelkti visi būties pradai, kad jame gyvena visi būties laipsniai, kad jame daiktų esmės, kaip pastebi M. Scheleris, susipina ir susikryžiuoja. Žmogus išdidžiai kelia savo galvą, kad yra pasaulio valdovas, kad jam pavesta sutvarkyti žemę, kad jis pats yra sukurtas beveik ne menkesnis už dievybę (plg. *Ps 8*), kad jo skaisčiausių vilčių įkūnytoja Mergelė Motina yra vadinama angelų Karaliene. Tačiau kildamas į šias svaiginančios didybės aukštumas, žmogus jaučia, kad jis traukia su savimi knibždantį būtybių kolektyvą, būtybių masę, kuri jame gyvena, veikia ir jį pančioja. Žmogus jaučia, kad jis atstovauja ne tik sau, bet ir anai knibždančiai gaujai; kad jis yra ne tik originalus, nepakartojamas, vienintelis, bet sykiu pamėgdžiotojas, vienas iš daugybės, visumos dalelė. Kasdieniame savo gyvenime žmogus yra patyręs, kad vienas jis veikia kitaip negu su kitais; kad masėje atsidaro kažkokios tamsios jo būtybės gelmės, iš kurių išsiveržia jam svetimi, ligi tol nežinoti, norai, polinkiai, įgeidžiai, instinktai ir aistros. Tai nereiškia, kad visi šie

svetimi elementai žmogui būtų atėję iš viršaus, iš masės. Tai reiškia, kad jų būta pačiame žmoguje, kad masės gyventa žmogaus viduje. Išviršinis žmogaus įsijungimas į masę tiktai pažadino tai, kas viduje snūduriavo, kas tūnojo sielos užkampiuose, nes masė bijo asmens akių. Kol žmogus jaučiasi esąs „sau-žmogus" (Vydūnas), tol jis yra šėlstančių chaotiškų elementų viešpats. Bet kai jis išsižada savo aukštybių, kai nusileidžia į lygumas, kai susimaišo su tąja knibždančia gauja, tuomet jis virsta vienu šios gaujos nariu ir tuomet jis elgiasi taip, kaip reikalauja gaujos instinktai ir aistros.

Žmogus yra asmuo. Bet žmogus yra sykiu ir masė. Asmeninis pradas jį kelia aukštyn, žadina jo kūrybiškumą, jo originalumą, jo laisvę ir atsakingumą. Masinis pradas jį traukia žemyn, verčia pamėgdžioti kitus, išsižadėti savęs, sulieti save su aplinka, įsijungti į būtinumo varomą srovę, nejausti nei laisvės, nei atsakingumo. Gražiausios žmogiškojo asmens ypatybės: sava pasaulėžiūra, savas sąžinės apsisprendimas, tikslų pramatymas, idėjiniai motyvai – visa tai žūsta masiniam pradui išsiveržus. Žmogus kaip lašas įkrinta į jūrą, nejausdamas ir nežinodamas, kokios vilnys jį gainioja, kokius laivus kilnoja jo nugara ir į kokius uostus jis plaukia. Štai kas yra žmogus kaip visuomeninis gyvulys. Savo formule Aristotelis išreiškė žmoguje glūdintį masinį-kolektyvinį pradą ir sykiu išreiškė sunkiai pakeliamą žmogiškosios būtybės tragiką. Žmogiškoji tragedija įvyksta ne tada, kai kas nors iš viršaus sukausto asmenį, bet tada, kai pati žmogaus prigimtis palaidoja geriausią savo dalį.

Masinis žmogaus būtybės pradas keroja pasąmonėje. Pasąmonė yra toji žmogaus prigimties sritis, kurioje kaip tik gyvena anoji knibždanti gauja. Čia glūdi pirmykščio chaoso likučiai, čia telkiasi nuslopinti norai, čia renkasi neįvykdytos svajonės, čia murma nepatenkintos aistros. Čia tad yra sustojęs ir tasai kolektyvas, su kuriuo žmogus yra surištas savo gelmėse. Žmogiškasis *Aš* uždengia visą šitą mišinį stipria sąmonės uždanga ir iš chaotiškų gelmių išleidžia tik tai, kas jam atrodo reikalinga. Bet kas įvyksta tada, kai ši uždanga sprogsta? Tada pasąmonės turinys užlieja sąmonę ir užima josios vietą.

Tada žmogų valdo jau ne asmuo, bet kolektyvas. Tada žmogus elgiasi visiškai kitaip negu tuomet, kai jo *Aš* turėjo vadžias savo rankose. Be abejo, žmogus visados žino, ką jis daro. Bet nelaimė ir yra ta, kad tokiu atveju žmogus mano veikiąs kaip asmuo, o iš tikrųjų jis veikia kaip iš pasąmonės išsiveržusio kolektyvo dalelė. Tai yra revoliucijos metas, kada moterys[1] pjausto kritusioms aukoms liežuvius ir ausis; kada vyrai nešioja pamaustę ant durtuvų nuo motinos krūties atplėštus kūdikius; kada dega bažnyčios, muziejai, galerijos; kada dūžta krištolo indai, lūžta raudonmedžio baldai, plyšta paveikslai, byra statulos, o vėjas draiko senovės rankraščių lapus. Tai yra visuomeninio žmogaus triumfas. Tikrumoje tai žmogaus gėda, žmogaus pažeminimas, kurį jis jaučia ir pats, kai sąmonė vėl gauna viršų. Kryžiaus karų metu riteriai, paėmę Jeruzalę, tris dienas skerdė musulmonus, niekino moteris, plėšė ir degino namus, o paskui ėjo prie Viešpaties karsto atgailoti už savo kaltes. Tai yra žmogaus prigimties simbolis. Pasąmonė yra valdoma kolektyvinio prado, ir kai šis pradas apima žmogaus būtybę, žmogus virsta masės dalele.

Nereikia plačiai įrodinėti, kad masinio prado išsiveržimas yra be galo pavojingas žmogaus asmeniui. Žmogaus asmuo čia yra ne tik pažeminamas, bet tiesiog sutrypiamas ligi pat savo gelmių. Du bruožai yra charakteringi masiniam pradui: *ligūstumas* ir *barbariškumas*. Senieji psichologai manė, kad žmogus yra visiškai sveika būtybė, sveika ne fiziniu, bet dvasiniu atžvilgiu. Tuo tarpu naujoji psichologija: psichoanalizė ir psichopatologija atskleidė gilų žmogiškosios būtybės ligūstumą – ir kaip tik pasąmonės srityje. „Žmogus, – sako N. Berdiajevas, – kurį tiria ir stebi šiandieninė psichologija, susideda ne tik iš sąmonės ir dabartinio sielos padėjimo. Jis slepia savyje archajinį žmogų, būtybę su vaikiškais instink-

[1] Moteryse kolektyvinio principo išsiveržimas yra lengvesnis ir savo apraiškose baisesnis gal kaip tik dėl to, kad moters prigimtis yra labiau kolektyvinio prado valdoma negu vyro prigimtis. N. Berdiajevas net teigia, kad „vyriškasis principas *par excellence* yra antropologinis ir asmeninis, tuo tarpu moteriškasis principas *par excellence* yra kosminis ir kolektyvinis" (De la Destination de l'Homme, Paris, 1935, p. 87).

tais, neurasteniką ir pamišėlį"[2]. Sąmonėje šitas ligūstumas apsireiškia tik labai retai. Bet jis gyvena pasąmonėje ir iš čia daro įtakos visai žmogaus būtybei. Todėl suprantama, kad sykiu su kolektyvinio principo išsiveržimu iš pasąmonės išsiveržia ir visas žmogaus ligūstumas. Masinis principas išverčia visą žmogaus prigimties votį ir užkrečia visą žmogaus gyvenimą. Tai, kas buvo asmens iškovota iš šios viską nuodijančios žaizdos, kas buvo užgydyta, kas buvo išpuoselėta, dabar vienu ypu yra sugriaunama, suardoma, sutrypiama. Štai kodėl masinio principo išsiveržimas konkrečiame gyvenime apsireiškia visados orgijomis: žudymu, paleistuvavimu, plėšimais, kankinimais. Mes stebimės, kaip ligi tol buvę normalūs žmonės gali imtis tokių pamišusių žygių. Tuo tarpu šitie žmonės kaip tik pasidarė nebenormalūs. Masinis principas juos persunkė tuo slaptu ligūstumu, kuris glūdėjo pasąmonėje. Masinis principas juose atpalaidavo tą Berdiajevo minimą neurasteniką ir pamišėlį, kuris ir elgiasi taip, kaip pridera pamišėliui. Tokiu atveju žmogiškoji asmenybė sumenkėja tiek, kiek tik yra galima: moraliniu atžvilgiu josios vertė pasidaro beveik jokia, ontologiniu atžvilgiu ji yra užverčiama žmogiškosios prigimties griuvėsiais.

Antras masinio principo bruožas yra *barbariškumas*. Kūrybos principas visados yra asmuo. Masė nieko nekuria ir negali kurti. Kultūra visados kyla iš asmeninio žmogaus prigimties principo. Asmuo pačia savo esme yra pašauktas sutvarkyti pasaulyje ir žmoguje esantį chaosą, vadinasi, sutvarkyti *masę* įdiegiant jai pastovių formų, ją apipavidalinant ir suorganizuojant. Masė yra tasai atšiaurus asmens kūrybai objektas, kuris priešinasi organizuojančioms lytims ir kuris visados viena akimi žiūri į pirmykštį chaosą. Todėl kai tik masinis principas paima viršų žmogaus būtybėje ir žmogaus gyvenime, jis visu svoriu grįžta atgal į šį chaosą, nepaprastu gaivalingumu naikindamas visa, kas buvo sukurta ir suorganizuota bei sutvarkyta. Štai kodėl su konkrečiais masinio principo išsiveržimais eina sykiu žmogaus subarbarėjimas ir objektyvinių kultūros

[2] De la Destination de l'Homme, p. 94.

gėrybių naikinimas. Masinio prado apsėstas žmogus niekina kultūrą savo dvasioje ir ją naikina objektyviniame gyvenime. Revoliucijos metu vyksta architektūros, tapybos, literatūros, mokslo kūrinių deginimas, griovimas, ardymas kaip tik ir yra šio barbariško bruožo apraiška. Be abejo, tokiu atveju žmogaus asmenybė netenka charakteringiausios savo žymės: *kūrybingumo*. Užuot buvęs mažas kūrėjėlis, žmogus virsta dideliu ardytoju. Jeigu žmogaus panašumo į Dievą ieškosime kūrybiškume, kaip tai daro kai kurie mąstytojai, kaip prel. A. Dambrauskas, H. Wronskis, N. Berdiajevas, tuomet masinio principo išsiveržimas reikš Dievo paveikslo ardymą žmogaus būtybėje ir tuo pačiu ontologinės žmogaus vertės mažinimą.

Masinis principas žmoguje visados yra gyvas, ir todėl asmuo gyvena nuolatiniame pavojuje. Bet yra istorinių periodų, kurie savo aplinkybėmis šį pavojų ypatingai padidina, nes masinio principo išsiveržimą skatina ir lengvina. Tokį periodą mes kaip tik gyvename dabar. Žmogaus asmuo išdidžiai pakilo Renesanso metu ir stiebėsi aukštyn per penketą šimtų metų. Tiesa, ir šiame laikotarpyje būta masės išsiveržimų. Atnaujintoji septynioliktojo šimtmečio inkvizicija, prancūzų revoliucija – tai tik stambieji, tučtuojau akies pastebimi objektai. Vis dėlto šie masinio principo išsiveržimai čia buvo tik atskiri mazgai, atskiri nelygumai asmenybės valdomame gyvenime. Paskutinis penketas šimtų metų Europos istorijoje vyko po asmens ženklu. Asmens begalybės troškimas vedė žmones į nežinomus kraštus, į nežinomus objektus; asmens absoliutumo pajautimas pastatė žmogų priešais Dievą, kaip lygų prieš lygų; asmens laisvės reikalavimas sugriovė senas valstybines formas ir sukūrė naujas. Čia buvo padaryta daug nuodėmių, daug klaidų; čia buvo parodyta daug puikybės ir daug išdidumo. Bet šis Europos istorijos periodas kvėpuoja kūrybos karščiu. Visa, kas buvo sukurta didingo Europos civilizacijoje, yra sukurta šiuo metu. Ankstesniųjų amžių bandymai atrodo lyg vaikų žaisliukai, palyginus su paskutinių penkių šimtų metų kultūriniais laimėjimais. Europos istorija patvirtina dėsnį, kad *kultūros iškilimas eina sykiu su asmenybės iškilimu.*

Bet šitas renesansinis asmens triumfas jau yra baigtas. Žmogaus asmenybė grįžta į sutemas. Europos istorija vėl pasviro į masinį principą, ir mes visai realiai matome, kad žmogaus asmuo pavojuje. Asmens apgynimas šiuo metu reiškia sveikos žmogaus prigimties ir žmogaus sukurtos kultūros apgynimą. Jeigu seniau masės išsiveržimai buvo tik atskiri mazgai, tai dabar jie gresia užlieti visą gyvenimą. Masinis principas bando tapti gyvenimo tvarkytoju. Tuo tarpu mes jau žinome, ką tai reiškia. Masinio principo įsigalėjimas objektyviniame gyvenime reiškia šito gyvenimo galą: *masė viską paverčia chaosu ir barbarija*, nes ji žengia ligūstų ir barbariškų instinktų vedama. Dabartinė istorija žadina mumyse masinį principą, jį atpalaiduoja ir stengiasi jį objektyvuoti regimomis lytimis. Atilos laikais barbarai išlindo iš miškų gelmės. Dabar jie kyla iš mūsų pačių. Iš kiekvieno mūsų kyščioja masinio žmogaus snukis, ligūstos išvaizdos ir barbariškos išraiškos. Jie visi telkiasi į masę ir traukia istorijos vairą į save. Mes artinamės prie orgijų. Štai dėl ko J. Ortega ir sako, kad „jeigu šis žmogaus tipas pasiliks Europos valdovas ir toliau, jeigu jis galutinai laimės, pakaks trisdešimties metų, kad mūsoji pasaulio dalis atkristų į barbariją"[3]. Po Didžiojo karo šie spėliojimai buvo labai gyvi. Vėliau jie buvo nustumti atsistatančios Europos reikalų. Prasidėjus naujam karui, jie vėl atgyja. Europa stovi naujos istorijos akivaizdoje. Ir kas žino, ar šitoji istorija nebus masės istorija? Ligi šiol buvo aiškiai eita šiuo keliu.

2. *Masių sukilimas*

„Mes esame dvidešimtajame amžiuje", – pradeda G. de Reynoldas savo veikalo „Tragiškoji Europa"[4] dėstymą. Tai tokia tiesa, kuri, pasak Reynoldo, yra visiems aiški chronologiškai, bet kuri dar daugeliui neaiški istoriškai. Reynoldas tei-

[3] Der Aufstand der Massen, Stuttgart und Berlin (originalas 1929), p. 54.
[4] L'Europe tragique, Paris, 1935, p. 17.

gia, kad daugumas europiečių dar taip mąsto ir taip gyvena, tarsi devynioliktasis amžius nebūtų pasibaigęs. Tai galima pastebėti ir filosofijoje, ir politikoje, ir visuomeniniame gyvenime ir net žmonių elgimosi būde. Šitie žmonės neparegi jokio pasikeitimo. Mūsų dienų įvykius jie laiko tik praeinamomis apraiškomis, kurios netrukus pasibaigsiančios, ir vėl prasidėsiąs devynioliktasis amžius su savo liberalizmu, su savo demokratija, su savo skepticizmu ir su savo nuolatinės pažangos idėja. Reynoldas tokius žmones vadina aklais (p. 18) ir savotiškais reakcionieriais. Jie nemato, kad gyvena iliuzijomis ir kad gyvenimas juos toli paliko užpakalyje.

Kas gi yra charakteringa šiam dvidešimtajam amžiui? Reynoldas teisingai sako: *revoliucija*. Revoliucija vyksta visose srityse: ir ekonominėje, ir socialinėje, ir politinėje. Ekonominės struktūros sudužimas, vis didesnis darbininkijos įsirėžimas į viešąjį gyvenimą, bolševizmo, fašizmo ir nacionalsocializmo laimėjimai Rusijoje, Italijoje ir Vokietijoje, – tai vis šios visuotinės revoliucijos apraiškos. Tai yra faktai, kuriuos visi stebi ir mato. Tačiau šiuose faktuose glūdi gili prasmė.

Kiekviena revoliucija yra masinio principo išsiveržimas. Revoliucijos veikėjai visados yra masiniai žmonės. Asmuo gali vykdyti atentatą, bet revoliuciją kelia masė. Jeigu tad šiandien revoliucija vyksta visose srityse, tai savaime aišku, kad į šitas sritis įsiveržė masinis principas. Ekonominį, socialinį ir politinį gyvenimą pradėjo valdyti masės. Asmenybė pasitraukė iš šių sričių, ir įsibrovusi masė sukėlė revoliuciją. Dabartinį Europos padėjimą Ortega vadina „masių sukilimu"[5]. Iš viršaus žiūrint, šitas masių sukilimas apsireiškia kaip žmonių susigrūdimas. Štai kaip Ortega vaizduoja šį keistą ir sunkiai išaiškinamą mūsų gyvenimo bruožą: „Miestai perpildyti žmonių, namai – nuomininkų, viešbučiai – svečių, traukiniai – keleivių, kavinės – lankytojų. Per daug yra praeivių gatvėse, per daug pacientų laukiamuosiuose gydytojų kambariuose. Teatrai ir kinai, jeigu tik laikas patogus, lūžta nuo žiūrovų. Kurortai pilni atostogaujančiųjų. Kas pir-

[5] Plg. Der Aufstand der Massen, p. 7.

miau nebuvo jokia problema, dabar pasidarė labai aktuali: rasti vietos"[6]. Bet kas čia nuostabaus? Argi miestai ne tam, kad būtų pilni? Argi namų butai, viešbučių kambariai, traukinių suolai, kavinių kėdės ne tam, kad juos kas nors užimtų? Šituos klausimus kelia Ortega ir atsako: seniau taip nebuvo. Prieš penkiolika ar dvidešimt metų, prieš Didįjį karą žmonių buvo maždaug tiek pat, kiek ir dabar. Po Didžiojo karo jų skaičius net kiek sumažėjo. Tuo tarpu tokio susigrūdimo nebuvo. Tai yra kasdienis ir nuostabus faktas. Iš kur atsirado visi šie žmonės? Klausimas banalus ir netikslus. Čia juk tie patys žmonės. Jų skaičius beveik nepadidėjo arba padidėjo ne tiek, kiek galima būtų manyti pažvelgus į visuotinį susikimšimą. Jeigu mes visur matome susigrūdimą, tai dėl to, kad šie žmonės, kurie pirmiau buvo išsisklaidę, susitelkė į būrius ir kad jie pasidarė judrūs: banguoja, keliauja, reikalauja. *Susigrūdimas įvyko dėl to, kad sukilo masės.* Masių išsiveržimas ir masių suaktyvėjimas yra du dalykai, kuriuos mums atskleidžia paprastas visuotinio susigrūdimo faktas.

Žmonių visados buvo nemažai. Bet jie nesudarė tokios ankštos masės kaip dabar. „Individai, kurie sudaro minias, – sako Ortega, – gyveno ir pirmiau, bet ne kaip minia. Mažomis grupelėmis arba po vieną išmėtyti pasaulyje jie vedė nevieningą nebendruomeninį, paskirą gyvenimą. Kiekvienas – individas ar grupė – užėmė savo vietą kaime, mieste ar didmiesčio kvartale. Tuo tarpu dabar staiga jie susitelkė į sąjungas. Mūsų akys mato visur tiktai minias. Visur? Ne! Bet kaip tik tose aukščiausiose vietose, kurios, būdamos subtilūs žmogiškosios kultūros kūriniai, pirmiau buvo skiriamos rinktinėms grupėms arba elitui. Minia staiga pasirodė ir užėmė geriausias visuomenės vietas. Pirmiau ji buvo nepastebima. Ji stovėjo socialinės scenos užpakalyje. Dabar ji prisistūmė prie rampos. Ji pasidarė vyriausias aktorius. Didvyrių jau nebėra, yra tiktai choras"[7]. Šitas Ortegos palyginimas su antikinėmis dramomis yra labai prasmingas. Iš tikro istorija yra savotiška drama.

[6] Ten pat, p. 8.
[7] Ten pat, p. 9–10.

Kartais joje veikia atskiri herojai su savo likimu. Bet kartais herojų vietą užima choras, kuris diktuoja savo valią. Tokį choro periodą gyvename ir mes.

Šitoji iš istorijos gelmių išnėrusi masė mūsų dienomis yra labai aktyvi ir reikli. Ji sprogdina visą ligšiolinę gyvenimo santvarką, gyvenimo principus, gyvenimo *ethos*. Ji visiškai kitaip nuteikia žmogų ir kitokių bruožų įspaudžia objektyvinėms institucijoms. Masinis žmogus yra kitoks negu asmeninis žmogus. Todėl asmenybės sukurtos formos jo nepatenkina. Jis ieškosi naujų. Jis priverčia asmenį kurti taip, kaip diktuoja kolektyvinis instinktas. Todėl šiandien mes stovime priešais keistą apraišką: juo toliau, tuo labiau kūryba yra pajungiama masės reikalavimams. Viešoji nuomonė, kuri faktiškai yra ne kas kita, kaip masės nuomonė, tampa vis reikšmingesniu kriterijumi kūrybiniams laimėjimams vertinti. Kūrinio vertės savyje beveik nepaisoma. Tik žiūrima, ar jis bus naudingas vadinamajai visuomenei, ar jis galės patarnauti tautai, valstybei, partijai, religinei bendruomenei. Masinis principas rodo savo aktyvumą ir lenkia žmogaus būtybę ir žmogaus gyvenimą pagal savo esmę.

Kadangi masė kaip tokia negali tvarkyti savo buvimo ir reikšti savo norų, ji savaime šaukiasi vadų. Vado principas mūsų laikais anaiptol nėra atsitiktinis. Jis eina sykiu su masinio principo iškilimu. Masė ir vadas yra dvi koreliatyvios sąvokos. Vadų nereikia tik asmenybėms, nes jos vadovauja kiekviena pati sau. Bet kai žmogus pasidaro kolektyvo dalelė, kai jo sąmonę užplūsta pasąmonės turinys, kai jame atgema ligūsti ir barbariški instinktai, jis šaukte šaukiasi vado, kad šis parodytų jam kelią, kad užduotų darbą, kad jį sutvarkytų ir palenktų. Masė be vado žūtų savo šėlsme ir savo įdūkime. Bet klaida būtų manyti, kad šitie masės vadai yra asmenybės ir tai didžios asmenybės. N. Berdiajevas yra pasakęs, kad „masės vadai visados yra savotiški mediumai: jie valdo mases, bet masės valdo juos"[8]. Masės vadas yra stiprus masinis žmogus, vadinasi, toks, kuriame masi-

[8] Cinq meditations sur l'existence, Paris, 1937, p. 197.

nis principas yra radęs ypatingai stiprios išraiškos, kuris ypatingai ryškiai rodo masės polinkius ir instinktus. *Masės vadas yra masės susikoncentravimas viename žmogiškajame individe.* Jis todėl ir gali masei vadovauti, kad jaučia, ko ji nori. Jis atspėja masės troškimus instinktyviai, nesąmoningai, atspėja todėl, kad pats savyje nešioja šiuos troškimus aukščiausio laipsnio. Štai kodėl masės vadų negalima paruošti racionaliomis priemonėmis. Masei galima paruošti instruktorių, bet ne vadų. Vadai išauga patys, nes jie yra iracionalinio pobūdžio. Todėl niekas negali masės paimti į savo rankas pagal savo norą. Masė pati išstumia savo vadus priekin, kaip galvijų banda išstumia stipriuosius individus, kad žengtų pirma, šalintų kliūtis ir gintų jos reikalus.

Mūsų dienomis mes matome masę, triumfiškai žygiuojančią po įvairiomis vėliavomis, kurias josios priešakyje neša josios vadai. Asmenybės balsai ir žygiai nyksta šiame visuotiniame tvane. Masės negalima įspėti, negalima josios pamokyti, nes ji veikia pagal pasąmonės dėsnius, kurie įspėjimų negirdi ir pamokymų neklauso. Bet galima įspėti atskirus asmenis, kad jie neįsijungtų į šį visuotinį pamišimą, kad bent jie išlaikytų savyje žmogiškosios didybės žymę, kad neimtų masės antspaudo ant savo kaktų. „Mes artinamės, – sako Fr. W. Försteris, – prie didžiųjų kolektyvinio žvėries laikų ir prie didžiųjų krikščionių bandymų ir kvotimų. Įsigalint blūdui ir nužmoginimui labiau negu kitados bent maži būreliai turi išlaikyti pilną ir neiškreiptą Kristaus tiesą moksle, pavyzdyje ir kentėjime"[9].

3. Masių atbudimo priežastys

Europos istorija yra pati kalta, kad masė įsiveržė į josios sceną ir asmenis nustūmė į antraeilę, o dažnai net į paskutinę vietą. Šioje netobuloje tvarkoje yra nepaprastai sunku išlaikyti pusiausvyrą. Jeigu koks nors istorijos periodas pra-

[9] Kristus ir žmogaus gyvenimas, Kaunas, 1931, p. 233.

deda ką nors teigti, jis teigia ligi pat galo. Paskui ateina reakcija ir pražudo ilgų amžių teigimą. Taip atsitiko ir su naująja Europos istorija. Renesansas pradėjo savo gyvenimą žmogiškosios asmenybės teigimu. Jis skelbėsi atradęs žmogų, nes viduriniais amžiais žmogus buvo žinomas tik kaip korporacijos, valstybės ir Bažnyčios narys, bet ne kaip sau-žmogus. Iš esmės tai buvo tiesa. Asmenybės išlaisvinimas iš socialinių formų ir tuo pačiu iš socialinių banalybių turėjo būti padarytas. Šiam uždaviniui buvo pašauktas Renesansas. Jis turėjo pagilinti žmogaus pažinimą, pagilinti patį žmogų, atkreipti jo žvilgį į patį save. Iš vaikystės, iš naivaus pasitikėjimo autoritetu ir regimomis pasaulio apraiškomis Europa turėjo pereiti į kritišką amžių, kuris siekia giliau negu paviršius, kuris pats nori patikrinti ir ištirti. Bet šis reikalas, visai natūralus ir suprantamas, Europos istoriją nuvedė per toli. *Žmogaus asmuo buvo ne tik išlaisvintas, bet ir atpalaiduotas: atpalaiduotas nuo bet kokio ryšio su Dievu, su pasauliu ir su žmogumi.* Asmuo tolimesniame išsivystyme buvo paliktas vienas sau. Juo žengiame arčiau mūsų dienų, juo žmogaus vienišumas darosi didesnis. Romantika bandė jį surišti su Dievu ir su pasauliu. Marksizmas bandė jį surišti su savo artimu. Bet šitie bandymai buvo nevaisingi. Įsibėgėjęs istorijos ratas sukosi svaiginančiu greitumu, ir žmogus pradėjo nebesusigaudyti, kas esąs, kur einąs ir ko norįs. Asmuo gali jaustis gerai tik tada, kai jis žino savo tikslą, savo kelią ir savo priemones. Visų šių būtinų dalykų modernus žmogus kaip tik nežinojo. Devynioliktojo amžiaus filosofija yra aiškus tokios nežinios, tokio beviltiško klaidžiojimo ir grabaliojimo vaizdas. Laisvės ir asmeninio apsisprendimo idėjos, kurios pirmiau taip žavėjo žmoniją, pasidarė tuščios. Vienišas, nežinioje pasinėręs žmogus neišmanė, ką su jomis pradėti. Jis todėl pradėjo jų nekęsti, jis pradėjo ieškoti, kas galėtų jį išvaduoti iš tos nevertingos laisvės, iš to nepakeliamo apsisprendimo, iš tos siaubingos vienišos egzistencijos. Jis pradėjo ieškoti masės. Atpalaiduotas asmuo pasuko į minią.

F. Dostojevskis genialioje „Didžiojo inkvizitoriaus" legendoje nepaprastai prasmingai yra nupiešęs moderniojo žmogaus sielos vaizdą, kuris jį nuvedė į masę. Sevilijoje inkvizicijos ekzekucijų metu pasirodo Kristus. Žmonės jį pažįsta, veržiasi prie jo ir šaukia, kad jiems padėtų. Tuo tarpu pro šalį eina kardinolas – didysis inkvizitorius. Jis valandėlę stebi šį naują ateivį, jo kakta susiraukia ir jis tylėdamas parodo jį pirštu savo tarnams. Šie tuojau Kristų sučiumpa ir įmeta į inkvizicijos kalėjimą. Naktį inkvizitorius, pasiėmęs lempelę, ateina į kalėjimo celę ir pradeda ilgą kalbą, kurios metu Kristus visą laiką tyli. „Tu dažnai sakei: Aš padarysiu žmones laisvus, – sako didysis inkvizitorius Kristui. – Tu dabar matei šiuos laisvus žmones. A, tai mums daug kainavo... Laisvės realizavimas mums kainavo penkiolika šimtų metų sunkaus darbo. Bet jis jau padarytas ir gerai padarytas. Netiki?.. Bet žinok, kad žmonės niekados nesijautė tokie laisvi, kaip sudėję savo laisvę po mūsų kojomis. Tikrai tai mūsų darbas. Ar tu apie tokią laisvę svajojai?" Ir lyg norėdamas pateisinti savo darbą, didysis inkvizitorius pradeda filosofuoti apie žmogaus laisvės santykius su jo laime: „Pasirodyk pasaulyje su tuščiomis rankomis ir skelbk žmonėms laisvę, kurios jų kvailumas ir jų piktumas neleidžia suprasti, skelbk šią baisią laisvę, nes žmogui ir visuomenei nėra nieko baisesnio kaip laisvė. Bet štai dykumų akmens. Paversk juos duona, ir žmonės bėgs kaip galvijai paskui tave klusnūs, nuolankūs, dėkingi, tiktai bijodami, kad tavo ranka neatsitrauktų ir kad duona vėl nevirstų akmenimis. Bet tu nenorėjai atimti iš žmogaus laisvės ir pasipriešinai gundymui. Kas iš to žmonijos klusnumo, sakei, jeigu jis pirktas duona... Tu atstūmei žemišką duoną dėl dangiškosios duonos ir dėl laisvės... Bet aš tau kartoju, kad nėra žmoguje kito labiau deginančio troškimo, kaip kuo greičiausiai perleisti kitam savo laisvę... Tu praplėtei žmogui laisvę užuot ją atėmęs... Tu norėjai būti laisvai mylimas, laisvai sekamas. Vietoje griežto senojo įstatymo žmogus laisva širdimi turėjo pasirinkti gėrį ar blogį, vadovaujamas tiktai tavo paveikslo. Bet argi tu nesupratai, kad jis paneigs ir tavo paveikslą ir tavo tiesą, jausda-

masis prislėgtas baisios laisvo pasirinkimo naštos?.. Todėl mes pataisėme tavo darbą. Mes jį parėmėme stebuklu, paslaptimi ir autoritetu. Ir žmonės apsidžiaugė pamatę, kad jie yra iš naujo vadovaujami kaip galvijų banda ir kad jie yra išlaisvinti nuo tos fatališkos dovanos, padariusios jiems tiek skausmo".

Iš tikro modernusis žmogus, atrodo, skuba kuo greičiausiai sudėti savo laisvę po kitų kojomis, o pats džiaugtis nusikratęs šia „fatališka dovana". Iš kitos pusės, šią laisvę paėmusieji masės vadai apie ją kalba beveik tokiais pat žodžiais kaip didysis inkvizitorius, atremdami savo darbus ir savo pasisekimą į stebuklą, paslaptį ir autoritetą. „Jeigu laisvės idėja, – sako H. Steinhausenas, – atrodo šiandien apsiblaususi, tai dėl to, kad masinis žmogus, kuris šiandien atstovauja viešajai nuomonei, laisvę, kuri buržuazinės Apšvietos metu reiškė pasirinkimą tarp įvairių gyvenimo formų, šiandien išgyvena kaip prakeikimą. Laisvė jam atrodo kaip koks nuo visko atsiejimas be pabaigos, kaip kankinąs vertimas apsispręsti, peržengiąs jo sielos jėgas, kaip teisė savo gyvenimo laivelį vairuoti gyvenimo srovėje, teisė, kuri jam atrodo labai abejotina, nes jis dairosi pilnas baimės, dairosi, kur galėtų šį laivelį pritvirtinti. Modernusis žmogus yra lyg mažas Hamletas. Jis jaučia, kad nerami laiko dvasia vis labiau jo sielą verčia apsispręsti, o šiam dalykui jis jaučiasi nesąs priaugęs. Todėl jis yra patenkintas, kai sugaudžia trimitai ir pasirodo koks nors Fortinbrasas, kuris kaip 'išgelbėtojas' paima iš jo šį apsisprendimą ir šią laisvę apsispręsti"[10]. *Modernusis žmogus pasijaučia laisvas atsisakęs laisvės.*

Šiam reikalui kaip tik geriausiai patarnauja masė. Kol žmogus gyvena kaip asmuo, tol jis negali laisvės išsižadėti, nes laisvė ir apsisprendimas yra integralinės asmeninio gyvenimo dalys. Norint jomis nusikratyti, reikia nusikratyti ir asmenine gyvenimo forma, reikia įsilieti į kolektyvą. Šiandien taip ir yra. Šiandien žmonės laukia trimitų garso, kuris juos sukviestų į būrius, laukia vado, kuris jiems įsakytų.

[10] Die Zukunft der Freiheit, Zürich, 1938, p. 72.

Jie yra pavargę savo pačių mąstyme, savo pačių sprendimuose ir klydinėjimuose. Todėl ateina vadas ir jiems sako: jūs nemąstykite, nespręskite ir neklaidžiokite. Aš už jus galvosiu, aš spręsiu, aš ieškosiu. „Jie mus garbins, – sako Dostojevskio kardinolas – didysis inkvizitorius, – kaip geradarius, nes mes prisiėmėme jų nuodėmių kančią. Jie mums viską pasakys ir pagal tai, kiek jie bus klusnūs, mes jiems leisime arba uždrausime gyventi su savo žmonomis arba su savo gulovėmis, turėti vaikų arba jų neturėti, ir jie klausys mūsų džiaugdamiesi. Jie mums atskleis skaudžias savo sąžinės paslaptis, ir mes spręsime visur apie viską. Palengvėjusia širdimi jie priims mūsų sprendimus, nes jie išlaisvins juos iš žiauraus rūpesčio pasirinkti ir laisvai apsispręsti". Atrodo, kad šie Dostojevskio žodžiai yra parašyti mūsų dienomis.

Šitoks žmogaus bėgimas nuo laisvės ir nuo apsisprendimo yra išdava to ilgo kelio, kuris prasidėjo Renesanso metu ir kuris mūsų dienomis išsigimė į savo priešginybę. G. de Reynoldas yra formulavęs tokį dėsnį: „Pakanka, kad pradžioje būtų padaryta klaida, liečianti žmogaus ir gyvenimo koncepciją arba vertybių sąrangą, ir galiniame punkte sugrius visa civilizacija"[11]. Renesanso metu tokia klaida kaip tik buvo padaryta. Asmenybės išlaisvinimas iš socialinių formų buvo teisingas žingsnis. Bet asmenybės atpalaidavimas nuo pasaulio, nuo Dievo ir nuo žmogaus buvo klaida. Ji kaip tik stovėjo pradiniame moderniosios istorijos punkte. Štai kodėl šiuo metu galiniame punkte mes matome griūvančią civilizaciją, sukurtą ant asmeninio principo nutiestų pagrindų. „Visų pirma, – sako Reynoldas, – mes turėjome laisvą žmogų, paskui palaidą ir galop pairusį. Šiandien mes turime žmogų, pavergtą izoliavimosi, neramumo ir netikrumo. Tai aš vadinu individualistine savižudyste"[12]. Žmogiškasis asmuo, suskaldytas analizės, netekęs aukštesnės atramos, atplėštas nuo dvasinio centro, stačia galva krinta į kolektyvą ir pasineria masėje. „Jo

[11] L'Europe tragique, p. 12.
[12] Ten pat, p. 438.

laisvė, – pasak Reynoldo, – jį privedė prie vergijos"[13]. Dėl ko? „Dėl to, – atsako Reynoldas, – kad laisvė žmogų nuginkluoja gyvenimo akivaizdoje. Dėl to, kad visa techninė ir visuominė mūsų civilizacija silpnina žmoguje asmenybės pajautimą: ir jeigu žmogus nesijaučia laisvas savo viduje, kaip jis naudosis išviršine, juridine, demokratine laisve?"[14]. Išviršinei laisvei reikia išvidinės laisvės, o išvidinei laisvei reikia stipraus savęs, kaip asmenybės, pajautimo. Tuo tarpu visas moderniosios istorijos kelias buvo kelias į objektyvinio gyvenimo nuasmeninimą. Objektyviniuose kultūros laimėjimuose asmens reikšmė nyko pamažu, bet labai aiškiai ir nesulaikomai. Kapitalizmo išsivystymas panaikino asmeninį nuosavybės pobūdį. Fabrikų sumechaninimas darbą padarė nekūrybišką ir ligūstai nuobodų, nes jame negalėjo dalyvauti žmogus kaip asmuo. Technikos išsivystymas tarp žmogaus ir jo kūrybos įterpė aparatą ir daugybę žmogaus kūrinių pavertė automatiškais gaminiais. Miestų išsivystymas ištraukė žmogų iš šeimos, sumechanino visuomenę, privertė žmogų į viską žiūrėti tik paviršiumi. Gyvenimo nuasmeninimas pasidarė viena iš moderniosios kultūros žymių[15]. Todėl ne be pagrindo Reynoldas griežtai teigia, kad „modernusis gyvenimas yra laukinių žvėrių ola. Visur paslaptingumas ir grasinimai. Visur susikirtusios jėgos, visur judančios masės, kurių žmogus nebegali nei suprasti, nei suvaldyti. Karas, tarptautiniai finansai, technika, proletariatas, hiperprodukcija – štai jėgos, kurios žmogų gniuždo ir prieš kurias jis jaučiasi visiškai bejėgis. Kaip gerai yra pasakęs Halevy: „Žmogus yra tiranizuojamas spaudos, kino, radijo. Jis yra tiranizuojamas viešosios nuomonės, tiranizuojamas organizacijų. Ką tad gero jam gali duoti jo laisvė? Kas jam, pavyzdžiui, iš laisvės mąstyti arba iš jo politinių teisių?.. Valstybės yra sugniuždytos asmeninės

[13] Ten pat, p. 439.

[14] Ten pat, p. 448.

[15] Plačiau apie gyvenimo nuasmeninimą yra mano rašyta: Socialinis teisingumas, Kaunas, 1938, p. 55–75.

laisvės. Asmuo yra prislėgtas masės. *Žmogus turi kovoti prieš žmoniją.* Ir šitoji kova yra daug sunkesnė, daug netikresnė negu kova su gamta"[16].

Išvidinis tad moderniojo žmogaus išsivystymas buvo toks, kad jis pamažu jį privedė prie asmenybės pajautimo niveliacijos, prie laisvės išsižadėjimo, prie apsisprendimo neapykantos ir tuo pačiu pastūmėjo žmogų į masės glėbį. Bet ir išviršinės gyvenimo sąlygos pastaraisiais dešimtmečiais buvo tokios, kad jos žymiai palengvino asmenybei niveliuotis ir masiniam principui iškilti. Dievo pasakymas „būkite vaisingi ir dauginkitės, pripildykite žemę" niekados nebuvo tokia sparta realizuotas kaip paskutiniame šimtmetyje. Maždaug nuo tautų kilnojimosi laikų ligi 1800 metų Europoje vidutiniškai būdavo vis apie 180 milijonų gyventojų. Tuo tarpu 1914 metais jų buvo priskaityta jau 450 milijonų. Vadinasi, per 114 metų Europoje priaugo 270 milijonų žmonių. Tokio prieauglio pasaulis dar nebuvo matęs. Šitas faktas moderniajam gyvenimui turi tokios nepaprastos svarbos, kad, pasak W. Sombarto, „juo turi prasidėti kiekvienas Europos naujosios istorijos tyrinėjimas"[17].

Patrigubėjęs žmonių skaičius mūsų amžiaus nebuvo sutelktas į prigimtas, organines bendruomenes. Šitos bendruomenės jau seniai buvo išardytos. Kapitalistinė santvarka išgriovė šeimas, ištraukė žmones iš kaimų, iš tėviškių, iš profesinių organizacijų. Jų vietoje susikūrė mechaniniai telkiniai, kaip miestai, didžiosios įmonės, trestai, organizacijos. Į šiuos mechanizmus susimetė ir nauji žmonės. Čia jie gyveno mechanišką gyvenimą, čia jie dirbo mechaninį, nuasmenintą darbą. Atskiras asmuo šitokioje gyvenimo struktūroje turėjo labai maža reikšmės. Viskas čia buvo kolektyvinama. Darbininkija buvo sublokšta į masę. Ji gyveno atskiruose kvartaluose, gyveno bendrai ir kolektyviai. Net ir šiandien, kai norima darbininkams padėti, statomi ne atskiri nameliai, duodant po sklypą žemės – tai retenybė, – bet statomos dar-

[16] Ten pat, p. 449.

[17] Das oekonomische Zeitalter, Berlin, 1935, p. 8.

bininkų kolonijos, kur beveik viskas yra bendra, kur gyvena šimtai šeimų, kur masė ir minia yra kasdienis dalykas. Savaime suprantama, kad tokios kolonijos asmenybės ugdyti nepajėgia. Ar tad nuostabu, kad iš tokių kolonijų išėję žmonės nesupranta asmeninio gyvenimo vertės, jį neigia sau ir kitiems.

Nepaprasta kultūrinių gėrybių gamyba taip pat padarė, kad žmogaus asmuo pradėjo nebepajėgti šių gėrybių nei suprasti, nei panaudoti. Šios gėrybės daugiausia telkiasi miestuose. Bet kaip tik dėl to miesto gyvenimas darosi labiausiai palankus masei ir labiausiai nepalankus asmeniui. Įvairūs muziejai, galerijos, parodos, teatrai, kinai, susirinkimai, paskaitos, iškilmės, šventės, mokslo ir meno įstaigos turėtų, rodos, praturtinti asmens gyvenimą. Bet iš tikrųjų visi šie dalykai jį tik dar labiau nuskurdina. Kultūrinių gėrybių gausumas, kuriuo naudojasi miesto gyventojas, užgula jo sielą, ją tiesiog prislegia, ir žmogus nebesugeba viso to suvirškinti. Miesto gyventojas, kuris, rodos, taip gausiai naudojasi kultūriniais laimėjimais, dažnai turi apie juos žymiai menkesnį supratimą, negu tas, kuris į juos žvelgia iš tolimesnės perspektyvos. Miesto gyventojas greitai atbunka visam, kas slenka pro jo akis. Jis spėja sugauti tik paviršių, o daikto esmė išsprunka iš jo dvasios. Jis pasitenkina žinodamas, *kad yra*: jam nesvarbu, *kas yra*. Visa tai padaro, kad gilus asmeninis gyvenimas esti išvelkamas į paviršių ir palenkiamas viešajai nuomonei. Štai dėl ko mieste viešoji nuomonė reiškia nepaprastai daug. Žmogus gali gyventi pagal savo nuomonę tik tada, kai jis viską giliai permąsto, kai jis susidaro savo pažiūras. Bet žmogus, kuris gyvena apraiškų margume, kuris vos spėja jas pamatyti, neišvengiamai turi klausyti, ką sako kiti, ir turi tapti viešosios nuomonės vergu. Tai yra pirmas žingsnis į savo vidaus nuasmeninimą. Todėl masinis žmogus mūsų laikais yra išaugęs iš miesto, ir mieste masės diktatūra šiuo metu labiausiai yra ryški. Žmonijos intuicija miestų įsteigimą jungia su individualistinėmis tendencijomis. Kainas užmušė savo brolį Abelį ir įsteigė žemėje pirmąjį miestą. Romulas užmušė savo brolį Remą ir įsteigė Romą,

didžiausią anuo metu pasaulyje miestą. Abu šie miestų steigėjai negalėjo pakęsti šalia savęs kito žmogaus – savo artimo. Abu jie buvo individualistai. Bet, lyg keršydamas už jų nuodėmes, likimas padaro, kad jų įsteigti kūriniai sunaikina tai, ką jie labiausiai gynė: *sunaikina asmenybę*. Miestų išsivystymas eina ranka rankon su masinio principo išsivystymu ir su asmeninio principo nykimu.

Šios tad išvidinės ir išviršinės priežastys padarė, kad modernioji Europos istorija atsidūrė masės persvaroje. Tiesa, žmogaus bėgimas į masę giliausia prasme yra noras išgelbėti savo asmens likučius, yra noras atgauti prarastą savo vertę. Vienas jausdamasis niekis, negalėdamas pakelti savo egzistencijos, negalėdamas laisvai apsispręsti, žmogus įsijungia į masę ir joje pasijaučia dar ko nors vertas, dar kam nors naudingas, dar galįs saugiai pagyventi. Vis dėlto tai yra iškreiptas ir išjuoktas asmens apgynimas. *Masė priima asmenį į save ne tam, kad jį apgintų, bet kad jį sunaikintų.* Iš kitos pusės, bėgimas į masę yra instinktyvus ieškojimas organinių bendruomenių: šeimos, tautos, profesinės korporacijos, kurias visas suindividualintas, suskaldytas, suatomintas modernusis gyvenimas buvo pražudęs. Bet vėl masė iškraipo šias žmogaus viltis, nes *vietoje organinės bendruomenės ji pasiūlo geležiniais dėsniais ir drausmės sankcijomis sukaustytą militarinį korpą.* Asmens išgelbėjimas iš nuasmeninto ir sumechaninto gyvenimo, organinių bendruomenių atstatymas gali būti padarytas ne masės, bet tiktai su sąmoningo, nebijančio laisvai apsispręsti asmens pagalba.

EKONOMINIS ŽMOGUS

ĮVADAS

Ekonominis žmogus kaip specialus ekonominės kultūros kūrėjas

Ekonominė kultūra sudaro materialinį viso gyvenimo ir visos kultūros pagrindą. Todėl į savo kūrybą ji įtraukia kiekvieną žmogų. Kiekvienas žmogus daugiau ar mažiau yra ekonominės kultūros kūrėjas ir kartu *ekonominis* žmogus. Tai yra neišvengiamas visų mūsų likimas. Mes kiekvienas turime šiek tiek prisidėti prie materialinių mūsų veikimo sąlygų pasigaminimo. Šita prasme kiekvienas žmogus yra surištas su ūkio gyvenimu, priklausomas nuo ūkinių pasikeitimų ir svyravimų. Ekonominės kultūros išsivystymas šiuo atžvilgiu lenkia žmogų ir kultūrą vienokia ar kitokia kryptimi. Ekonominio žmogaus žymių mes galime rasti kiekvieno asmens sieloje.

Bet kaip kiekviena kultūros sritis turi *savų specialių* kūrėjų, taip jų turi ir ekonominė sritis. Šitie žmonės pirmiausia turi gabumų ekonominiam gyvenimui. Jų dvasios nusiteikimas atitinka ekonominės srities reikalavimus. Taip yra visoje kultūroje. Specialių kūrėjų mes turime teorinėje srityje: tai *mokslininkai;* jų mes turime estetinėje srityje: tai *menininkai;* jų mes turime visuomeninėje srityje: tai *veikėjai.* Nors kiekvienas žmogus yra šiek tiek ir mokslininkas, ir menininkas, ir veikėjas, bet yra žmonių, kurie visa savo būtybe atsideda tai ar kitai kultūros sričiai. Šita prasme yra kalbama apie teorinį žmogų, apie estetinį žmogų, apie socialinį žmogų[1]. Šita prasme yra kalbama ir apie *ekonominį* žmogų.

[1] Plg. *Spranger E.* Lebensformen, Halle a. S., 1930.

Ekonominė kultūra yra labai plati. Ji, kaip materialinio gyvenimo pagrindo gamintoja, susiduria su įvairiausiomis šio gyvenimo sritimis. Todėl ir specialūs šios kultūros kūrėjai dėl savotiško jos charakterio ir patys įgyja savotiškų bruožų, kurie juos išskiria iš mokslininkų, menininkų ir iš visuomenės veikėjų. Praėjusiais metais, nagrinėdamas „Naujojoje Romuvoje" įvairius buržuazinio gyvenimo tipus, tarp jų esu kalbėjęs ir apie ekonominį buržujų. Tai ir buvo ne kas kita kaip ekonominis žmogus. Ten buvo pasakyta, kad šitas ekonominis buržujus arba ekonominis žmogus yra charakteringas tuo, kad naudingumo vertybė jam stovi visų vertybių priešakyje, kad šitas žmogus yra racionalistas, kad jis pasaulį apvaldo naudos dėlei, kad jo gyvenimo forma yra taupumas, kaip kiekio arba krūvos meilė, ir kad jo gyvenimo tikslas yra pelnas, o simbolis – pinigas. Nekartodamas visų šitų žymių, kurios sudaro ekonominio žmogaus charakterį, norėčiau atkreipti dėmesį į kitą ekonominio žmogaus pusę: visų pirma į šito žmogaus tipus ir jo santykius su idealinės kultūros sritimis. Ekonominis žmogus sava dvasine struktūra žymiai skiriasi nuo visų kitų dvasios struktūrų, todėl ir smulkesni jo tipai yra taip pat charakteringi. Charakteringas yra ir jo santykis su idealine kultūra.

1. Ekonominio žmogaus tipai

Visi ekonominiai veikėjai, kurie pirmiausia dirba ūkio srityje, turi pagrindines bendras žymes. Vis dėlto tarp jų esama ir skirtingų tipų pagal tai, kaip jie santykiuoja su pagaminamomis ekonominėmis gėrybėmis, į kokias ekonominio veikimo sritis jie yra labiausiai palinkę, kokiais metodais vadovaujasi ekonominiame veikime. Pagal visus šituos pagrindus atsiranda ir susiformuoja ištisa eilė ekonominio žmogaus tipų.

a. Gamintojas ir naudotojas

Pirmas dalykas, kuris diferencijuoja ekonominį žmogų, yra ekonominių gėrybių *pagaminimas*. Esama didelio skirtu-

mo tarp to, ar žmogus ekonomines gėrybes gamina pats, ar jis tik naudojasi kitų pagamintomis. Šitas skirtumas daro didelės įtakos žmogaus dvasiai ir gamina du pagrindinius ir ryškiausius ekonominio žmogaus tipus: *gamintoją* ir *naudotoją*. Tiesa, praktikoje nėra šitų tipų absoliučiai grynų. Kiekvienas ekonominis žmogus – ir net kiekvienas žmogus apskritai – yra sykiu ir gamintojas, ir naudotojas. Net aukščiausio laipsnio pasiekęs naudojimas vis tiek bent minimaliai yra surištas su gaminimu, pavyzdžiui, valgio paruošimas, priežiūra ir t. t. Iš kitos pusės, net ir produktingiausias gamintojas negali išvengti nepasinaudojęs kitų sukurtomis gėrybėmis, nes nė vienas žmogus, bent aukštosios kultūros, pats vienas nepajėgia pasigaminti visko, kas yra reikalinga ekonominiam jo pragyvenimui. Todėl kalbant apie gamintoją ir naudotoją, turima galvoje ne jų grynumas, bet toji persvara, kuri valdo žmogaus gyvenimą. Jeigu žmogaus gyvenime vyrauja gaminimas, jeigu žmogus daugiau gamina, negu naudoja, jis yra gamintojo tipas. Jeigu žmogaus gyvenimas yra palenktas naudojimui ir jeigu gaminimas aprėžiamas tik būtiniausiais dalykais, toks žmogus priklauso naudotojo tipui.

Gamintojas yra tiesioginis ekonominių gėrybių autorius. Jis jas sukuria, jis jas savo darbu produktuoja, skirsto ir platina. Naudotojas yra dažnai juridinis šitų gėrybių savininkas. Jos yra jo nuosavybė pagal pozityviąją teisę. Tačiau ontologiniu atžvilgiu, pagal prigimtąją teisę jų tikrasis savininkas yra gamintojas, nes daiktas yra to, kuris jį pagamino[2]. Štai kodėl gamintojai visados iš vidaus yra susiję su jų darbo vaisiais ir savotišku būdu bei savotiška prasme jie jaučiasi jų valdytojai. Dvasiniu atžvilgiu gamintojas yra daugiau veiksmo žmogus. Jis yra aktyvus ir kūrybiškas. Jis turi fantazijos, idėjų ir plačių užsimojimų. Gamintojų tarpe mes randame net genialių žmonių. Mūsų ekonominėje santvarkoje, kuri yra valdoma pelno principo ir dėl to neaprėžta jokiomis ribomis, gamintojo tipas dažnai yra plačiausių užsimojimų žmogus, kuris savo gaminiais nori užversti visą pasaulį.

[2] Plg. *Maceina A.* Socialinis teisingumas, Kaunas, 1938, p. 139–142.

Net ištisos tautos šiandien yra virtusios gamintojomis, pavyzdžiui, rusai ir japonai, kurie savo ekonomine gamyba nori pakirsti kitų kraštų ekonominę produkciją.

Naudotojo tipas yra daugiau pasyvus. Jis ima tai, kas jam kitų yra duodama. Fantazijos paprastai jis nedaug teturi. Bet užtat jis turi gerą skonį pasirinkti tai, kas jam teikia malonumo. Naudotojo tipas yra labai artimas hedonistiniam tipui arba tam, kurį esame pavadinę biologiniu buržujumi. Jam malonumas yra pagrindinis dalykas. Didelių užsimojimų jis neturi. Jeigu jis nori šioje srityje parodyti savo fantaziją, tai visa paprastai pasibaigia eikvojimu. Tokiu atveju mes gauname jau savotišką naudotojo tipą arba *eikvotoją*, kuris švaistosi ekonominėmis gėrybėmis be jokio aiškaus tikslo ir be jokios prasmės. Iš kitos pusės, naudotojų tarpe esama ir tokių žmonių, kurie nori naudoti kuo mažiausiai, o visa, kas lieka, krauti ir taupyti. Jeigu šitas naudotojas esti aprėžiamas kuo mažiausiu kiekiu, mes gauname *šykštuolio* tipą, kurio visas gyvenimas išsisemia pastangomis kuo mažiausiai išleisti. Šykštuolyje ekonominio žmogaus taupumas pasiekia aukščiausią laipsnį.

b. Ūkininkas, darbininkas ir pirklys

Ekonominės kultūros *sritys* taip pat turi didelės reikšmės ekonominio žmogaus struktūrai ir taip pat gamina keletą skirtingų tipų. Ekonominė kultūra turi tris iš esmės skirtingas ir viena į kitą nesuvedamas veikimo sritis arba net tris formas, būtent: *žemės darbą, pramonę ir prekybą*. Kai žmogus pirmiausia yra atsidėjęs žemės darbui, mes gauname *ūkininko* tipą. Kai žmogus pirmiausia ekonomines gėrybes produkuoja dirbtiniu-mechaniniu būdu, mes gauname *darbininko* (siaurąja ir net specialiąja prasme, kaip šiandien šitas žodis socialinėje srityje yra suprantamas) tipą. Kai žmogus tarpininkauja tarp gamintojų ir naudotojų ir apskritai tarp įvairių ekonominės srities veikėjų, mes gauname *pirklio* tipą.

Ūkininkas pasižymi ypatingu susijimu su gamta. Jis yra pirmas kultūrinis veikėjas, kurio darbe gamtinis pradas dar yra labai žymus ir gamtinių įtakų veikimas dar labai ryškus.

Jo dvasia yra dar tiesi, jo nusistatymas atviras ir jo užsimojimai neplatūs. Ūkininkas ekonomines gėrybes tik pusiau gamina pats savo veikimu. Žemės darbas yra iš esmės surištas ir su kūrybiniu gamtos veikimu. Ūkininkas susiduria su gamtos jėga, šitą jėgą tvarko, apipavidalina ir tuo būdu ją palenkia ekonominės kultūros tarnybai. Bet ūkininkas niekados nesijaučia, kad jis pats vienas ekonomines gėrybes pagamino, kad jos yra jo valios ir jo pastangų vaisius. Jis gerai žino, kad čia turėjo didelės reikšmės gamtinės sąlygos ir gamtinės jėgos. Ūkininkas todėl pasitiki ne tik savimi, bet ir tomis gamtinėmis ir antgamtinėmis jėgomis, kurias jis jaučia veikiančias jo darbe. Iš kitos pusės, ūkininkas savas gėrybes pusiau ir tenaudoja. Jis savo darbo vaisius parduoda pats. Šiuo atžvilgiu jis yra savotiškas pirklys, kaip gaminimo atžvilgiu jis yra ir darbininkas. *Ūkininkas yra darbininko ir pirklio simbiozas arba pirmykštė neišsiskaldžiusi šitų dviejų tipų vienybė.* Kai ūkininkas visiškai atsisako nuo mainų ir pereina į darbą, jis virsta darbininku. Kai jis atsisako nuo darbo ir pereina į mainus, jis virsta pirkliu. Iš ūkininko tipo dėl ekonominės kultūros išsivystymo yra išaugę darbininko ir pirklio tipai.

Darbininkas jau yra toks ekonominis veikėjas, kuris turi reikalo ne tiek su gyvąja gamtos jėga, kiek su negyvąja gamtos *medžiaga*. Kūrybinis produkuojąs gamtos veikimas darbininko žygiuose jau yra beveik nežymus. Darbininkas sukuria savo darbo vaisius pats, pasigelbėdamas kultūros, bet ne gamtos priemonėmis. Todėl savimi, savo valia, savo pastangomis jis pasitiki žymiai labiau negu ūkininkas. Darbininkas yra iniciatyvos, reformų ir revoliucijų žmogus. Didžiuma ekonominio gyvenimo reformų, perversmų ir revoliucijų buvo padaryta darbininkų. Ūkininkai yra daugiau pasyvus elementas ekonominėje santvarkoje. Tuo tarpu darbininkai sudaro judriausią ir sykiu pretenzingiausią elementą.

Pirklys yra susijęs ne tiek su daiktais, kiek su ekonominiais *žmonėmis*. Jis yra tarpininkas tarp gamintojų ir naudotojų. Todėl jis turi paisyti jų abiejų reikalavimų. Kiek ūkininkas ir darbininkas dar kreipia dėmesio į pačią ekonominę gėrybę, tiek pirklys rūpinasi pirmiausia pačiu ekonominiu

žmogumi: gamintoju ar naudotoju. Ekonominė gėrybė jam jau yra antroje vietoje. Jis nori įtikti savo klientams, todėl jiems pataikauja. Norėdamas kuo daugiausiai parduoti, jis giria viską, ką tik turi. Pirkliui nevykusių prekių nėra. Todėl ir dvasinis jo nusiteikimas yra savotiškas. Pirklys yra netiesus. Savos nuomonės jis beveik neturi. Bet užtat jis yra apsukrus, gerai išvystyto praktinio proto ir praktinių gabumų. Jis yra kantrus ir santūrus. Jis beveik visados pasiekia to, ko nori. Bet ne jėga, tik savo apsukrumu.

c. Spekuliantas

Ekonominio veikimo *metodas* taip pat yra reikšmingas ekonominio žmogaus tipams atsirasti. Paprastai ekonominės gėrybės kyla iš vienokio ar kitokio darbo, jei šitą darbą suprasime plačia prasme, būtent ne tik patį tiesioginį veikimą, bet ir šito veikimo organizavimą, jo priežiūrą ir t. t. Todėl daugumas žmonių ekonominėms gėrybėms pasigaminti kaip tik renkasi *darbo metodą*. Bet mūsų laikai yra sukūrę ir kitokį metodą, kuriuo taip pat galima įsigyti ekonominių gėrybių, ir net dar lengviau negu darbu. Tai *spekuliacijos metodas*. Darbo metodas nesukuria kokio nors ryškesnio tipo. Visi anksčiau minėti tipai daugiau ar mažiau yra kilę iš darbo metodo. Bet spekuliacijos metodas savo charakteriu yra ypatingas ir todėl juo besivadovaują žmonės taip pat yra savotiški. Spekuliacijos metodas gamina *spekulianto* tipą.

Spekuliantas atsiremia į pinigą. Kiek ūkininkas remiasi gyvąja gamtos jėga, kiek darbininkas pasinaudoja gamtos medžiaga, o pirklys sukinėjasi tarp žmonių, tiek spekuliantas savo veikimą grindžia *pinigu*. Tik pinigo buvimas spekuliacijas padaro galimas ir tuo būdu palaiko spekuliantą. Spekuliantas tuo būdu yra specialiai pinigo žmogus. Visa pinigo psichologija išeina aikštėn spekulianto gyvenime ir veikime. Spekuliantas jau yra visiškai atitrūkęs ir nuo gamtos, ir nuo daiktų, ir nuo žmonių. Jis gyvena skaičių ir popieriaus karalijoje. Jo pasaulis yra sutartinių ženklų ir alegorijų pasaulis. Jo dvasia todėl dar yra suktesnė negu pirklio, nes alegorijos turi būti iš-

šifruojamos ir turi būti susekama jų reali vertė. Sykiu šitas iššifravimas suponuoja ir tam tikrą gabumą bei apdairumą. Fantazijos spekuliantas neturi. Bet jis turi gabumą numatyti. Didelių užsimojimų jam nėra. Bet užtat jis turi daug drąsos. Rizikos jis nebijo. Bet jis bijo viešumos. Visas spekulianto veikimas yra slaptas ne tik dėl to, kad jis dažnai įstatymų yra draudžiamas, bet ir dėl to, kad viešuma jam yra nepakeliama. Viešumoje reikia garbingumo, kurio spekuliantas turi kuo mažiausiai. Spekuliantas yra didžiausia ūkininko priešginybė. Gal dėl to ūkininkai spekulianto labiausiai nekenčia. Biržų makleriai yra aukščiausio laipsnio spekulianto tipas.

2. *Ekonominio žmogaus santykis su idealine kultūra*

a. Ekonominio žmogaus santykis su mokslu

Būdamas apspręstas naudingumo vertybės, ekonominis žmogus šitą savo apsprendimą visų pirma parodo mokslo srityje, nes mokslo laimėjimai labiausiai gali padėti realizuoti naudingumo vertybes. Mokslą ekonominis žmogus gerai sugeba panaudoti savo reikalams ir visam ūkio gyvenimui.

Visų pirma *pažinimą* ekonominis žmogus palenkia ūkio tarnybai. Žmogaus pažinimo aktas, kuris yra pirmas kultūrinis veiksmas, čia yra panaudojamas kaip priemonė įsiskverbti į ūkines gyvenimo sąrangos gelmes ir jas pažinti bei apvaldyti. Naudingumas nėra tik vienos gamtos davinys. Jis suponuoja intensyvų žmogaus darbą bei pasaulio apvaldymą. Kitaip sakant, jis suponuoja visų pirma pasaulio ir gyvenimo pažinimą, kad, susekus santykius tarp įvairių sričių, būtų galima suvokti, kaip šitie santykiai gali būti panaudojami naudai didinti. Mūsų laikai jau yra tokie, kad žmogus savo norų nebegali patenkinti, vadovaudamasis tiktai instinktu. Jam reikia jau didelio proto veikimo. Jam reikia pažinti ir mąstyti. Mūsų dienų ekonominio veikimo būdai ir priemonės yra tokie komplikuoti, kad jiems pažinti yra steigiamos specialios aukštosios mokyklos. Jos dirba labai intensyviai, bet ne tiesos dėlei, bet

ūkio dėlei. Pasaulio ir gyvenimo paslapčių nežinojimas reiškia ir ūkio ribas. Ekonominis žmogus negali naudos rasti ten, kur jo protas nesugeba įsibrauti. Todėl jis ir deda visas pastangas, kad gamtos paslaptys paaiškėtų, kad tuo būdu būtų galima jas pajungti ūkinei tarnybai. Ekonominis žmogus nori visą pasaulį paversti racionalia sistema, kurioje viskas būtų savo vietoje, viskas būtų ištirta ir suplanuota. Ūkinis racionalizmas mokslo srityje apsireiškia geriausiai.

Aukščiausio laipsnio ekonominis utilitaristinis pažinimas yra pasiektas *taylorizme*. Taylorizmas yra savotiška antropologija arba savotiškas žmogaus mokslas. Jis tyrinėja žmogaus būtybę, jos pradų santykius, jos gyvenimą, bet tik tam, kad paskui būtų galima panaudoti žmogų kuo tiksliausiam ekonominiam veikimui. Taylorizmas yra tokia sistema, kuri reikalauja taip sutvarkyti darbą, kad per trumpiausią laiką ir su kuo mažiausiai energijos būtų galima padaryti kuo daugiausiai darbo. Šiam reikalui reikia ištirti žmogų ir surasti, kokiu būdu turėtų būti tvarkomi judesiai, kaip žmogus turi atsistoti, kokioje padėtyje turi būti atskiri jo organai, kad jo veikimas būtų kuo tikslingiausias. Be abejo, šitas žmogaus tyrinėjimas yra davęs gerų rezultatų. Amerikoje, kur kai kuriuose fabrikuose buvo pritaikytas taylorizmas, buvo pagaminama daug daugiau negu kituose, kurių darbas nebuvo taip racionalizuotas. Bet užtat taylorizmas žymiai labiau išsekina žmogų negu laisvas darbas. Žmogus taylorizme yra padalytas į atskirus veiksmus: kiekvienam organui yra paskirtas darbas. Tuo tarpu žmogus nori būti *visas* kiekviename savo veikime. Šitas padalinimas, nors iš sykio atrodo lengvas, iš tikrųjų žmogų labai išvargina ir išsekina. Žmogus negali pakelti, kad jis savo darbe virsta *suma* atskirų judesių. Štai kodėl net ir savo tėvynėje taylorizmas nėra persunkęs visų ekonominio veikimo sričių. Kai kurie ekonomistai net aiškiai yra prieš jį pasisakę. Bet ne dėl idealinių sumetimų, tik dėl to, kad galiausiai tayloriškai dirbąs žmogus pasidaro neproduktingas. Vis dėlto taylorizmas yra charakteringa sistema, kiek žinojimas ir mokslinis tyrinėjimas gali būti palenkiami ūkio reikalams.

Antras pavyzdys tokio suekonominto pažinimo yra vadinamoji *reklamos psichologija*, kuri paskutiniu metu jau yra virtusi specialia psichologine disciplina. Kiek taylorizmas yra labiau atremtas į žmogaus fizinį pradą, tiek reklamos psichologija specialiai tyrinėja psichinį ir net dvasinį pradą. Jai yra svarbu ištirti žmogaus dvasios gyvenimą, kad jį paskui būtų galima panaudoti biznio reikalui. Todėl niekas taip nežino gerai žmogaus silpnybių, žmogaus pasidavimo sugestijai kaip reklamos psichologai. Bet šitos pažintys čia tarnauja ne pedagoginiams ir ne moraliniams reikalams, tik ekonominiams.

Šitie pavyzdžiai parodo, kiek net ir objektyvūs mokslo laimėjimai yra palenkiami išviršiniam tikslingumui, pirmiausia naudai. Ekonominis žmogus vertina tiktai tas pažintis, kurias jis gali panaudoti arba pritaikyti. Todėl vadinamieji „pritaikomieji mokslai" mūsų amžiuje kaip tik yra labiausiai išsivystę. Visa, kas lieka šalia praktinio panaudojimo, ekonominiam žmogui neturi reikšmės. Mūsų dienomis jau labai skundžiamasi, kad jaunimo pakrypimas į praktiką pastebimas tokiu mastu, kokio anksčiau nežinota. Tai reiškia, kad utilitaristinis nusiteikimas yra įsiskverbęs ir į jaunimo gyvenimą. Tai nėra tiktai rūpestis savo ateitimi, nes šioji ateitis visais laikais žmogui yra rūpėjusi. Tai yra ekonominės dvasios persvara prieš idealinę dvasią. Ir reikia tik pasidžiaugti, kad naujieji sąjūdžiai, kaip komunizmas ir nacionalizmas, vėl įkvepia jaunimui didesnio idealizmo, negu jo sugeba duoti suburžuazėjęs pasaulis.

b. Ekonominio žmogaus santykis su menu

Gražumas yra tiesioginė priešginybė naudingumui. Estetinės vertybės yra visados apibrėžiamos kaip nesuinteresuotos. Estetinis pasigėrėjimas yra nesuinteresuotas patikimas, kaip yra pasakęs Kantas. Todėl, kur tik prie estetinių gėrybių prisijungia utilitaristinis nusiteikimas, ten šitos gėrybės netenka estetinio pobūdžio. Menas kuo mažiausiai gali būti palenktas naudingumo reikalams tiesioginiu būdu. Todėl ir ekonominio žmogaus santykiai su menu yra savotiški. Jei-

gu ekonominis žmogus sugeba pažinimą ir objektyvius mokslo laimėjimus pritaikyti ekonominei sričiai, tai su estetinės kultūros laimėjimais ir su estetiniu žmogaus nusiteikimu jam ne taip yra lengva susidoroti. Vis dėlto naudingumo vertybės reikalavimus jis įneša ir į estetinę sritį. Tik čia ekonominis žmogus meną palenkia ekonominei sričiai kitokiu būdu negu mokslą. Mokslą jis panaudoja tiesioginiu, o meną netiesioginiu būdu.

Pirmoji apraiška, kuri išduoda estetinės srities palenkimą ekonominei, yra *liuksus*. Liuksus turi dvi prasmes: 1) liuksus yra visa tai, kas yra nereikalinga pragyvenimui tikra prasme ir 2) liuksus yra tos estetinės gėrybės, kurios tarnauja gyvenimui pamaloninti. Pritaikomasis menas daugiausia yra šita prasme liuksus. Todėl ekonominis žmogus kaip tik ir naudoja meną savo gyvenimui pamaloninti ir pagražinti. Visoks menas jam pasidaro tik pritaikomasis. Ekonominiam žmogui menas neturi prasmės pats savyje. „Menas menui" ekonominiam žmogui nesuprantamas. Menas čia tarnauja tik kaip išviršinis priedas prie ekonominių gėrybių, nepasiekdamas žmogaus dvasios. Štai kodėl ekonominis žmogus gražina savo butą, savo baldus, savo susisiekimo priemones, savo indus ir savo drabužius. Bet tai ir yra viskas. Šita prasme liuksuse menas yra pavergiamas ekonominėms gėrybėms.

Iš kitos pusės, menas tarnauja ekonominiam žmogui kaip priemonė pasirodyti ir pabrėžti savo ekonominę vertę arba, kaip Sprangeris sako, „pakelti savo kreditą"[3]. Ekonominiam žmogui yra svarbu ne tik būti savo ūkiniu veikimu galingam, bet parodyti šitą galybę ir iš viršaus. Šiam reikalui kaip tik ir tarnauja menas. Štai kodėl ekonominių žmonių tarpe mes randame nemaža meno mecenatų, kurie neturi jokio estetinio nusivokimo, bet kurie savo duosnumu menui stebina pasaulį. Amerikoje tokių mecenatų, estetiniu atžvilgiu visiškų profanų, mes turime labai daug. Jie globoja meną ne dėl jo paties, bet dėl to, kad tokiu būdu palaiko savo kreditą visuomenėje.

[3] Lebensformen, p. 151.

Galop menas gali būti ir pelno šaltinis. Prekyba estetinėmis gėrybėmis šiandien yra gana plati. Ir reikia pripažinti, kad meno kūriniai dar yra palyginti gana brangūs. Todėl ekonominis žmogus eina į šią sritį, kurioje jis tikisi pelnyti. Tai meno pirklio tipas, kuris taip pat estetinę sritį yra palenkęs savo biznio reikalams. Meno pirklys turi daugiau estetinio nusimanymo už ekonominį mecenatą. Vis dėlto šitą nusimanymą jis naudoja ekonominiams reikalams. Jis ne kartą savo pinigais išgarsina tokius meno kūrinius, kurie patys savyje yra labai abejotinos vertės. Jis nesidrovi falsifikatus ir kopijas laikyti ir pardavinėti kaip originalus.

c. Ekonominio žmogaus santykis su visuomenine kultūra

Visuomeninėje srityje naudingumas apsireiškia *egoizmu*. Ekonominis žmogus yra egoistas. Jis žiūri tik savęs ir savo reikalų. Išlaikyti savo gyvenimą jam yra pagrindinis uždavinys. Todėl ir jo santykiai su savo artimaisiais yra visiškai kitokie negu kitų kultūrinių veikėjų. Žmonės jam atrodo tik kaip ekonominių gėrybių gamintojai, naudotojai ir tarpininkai vienų ir kitų. Su jais jis santykiuoja tik tiek ir tik taip, kad jam iš to būtų naudos. Socialinės meilės ryšys jam yra nežinomas. Ekonominis žmogus anaiptol nėra vedamas artimo meilės. Tuo labiau jam yra nesuprantamas artimo meilės mastas: „mylėk savo artimą kaip pats save". Savo meilę jis gali laikyti tik analogija artimo meilei. Bet kad jis galėtų lygai *efektyviai* mylėti, to ekonominis žmogus nepajėgia suprasti.

Dar labiau jam yra nesuprantamas karitatyvinis veikimas socialinėje srityje. „Karitatyvinis nusistatymas, – pastebi Sprangeris, – nepriklauso uždarai ekonominei sistemai, nes laisvas atsisakymas turto kito naudai yra neekonomiškas" (ten pat). Jeigu ekonominis žmogus ką nors kitam ir duoda, tai dėl to, kad ir šitas jam ką nors duotų. Todėl, pasak Sprangerio, „tik egoizmas ir mutualizmas yra pirmykštės ūkinės ekonominės socialinio nusistatymo formos" (ten pat). Štai kodėl mūsų dienomis karitatyvinis veikimas kaip tik daugiausia kliūčių sutinka iš grynai ekonomiškai nusiteikusių žmonių.

Jeigu nuo išvidinio nusiteikimo ir veikimo eitume prie visuomeninės kultūros objektyvinių gėrybių, tai ir čia rastume, kad ekonominis žmogus stengiasi visuomenines institucijas pavergti ekonominiams savo interesams. Pradedant pačia valstybe ir baigiant organizacijomis, viskas šiandien yra didelėje ūkio įtakoje ne ta prasme, kad ūkis yra visų visuomeninių institucijų pagrindas, be ta prasme, kad *visos visuomeninės institucijos yra verčiamos tarnauti ūkiui.* Reikalavimas, kad valstybė saugotų tiktai individualius interesus, kad ji nevaržytų privatinės iniciatyvos, iš tikrųjų yra kilęs iš ekonominio nusiteikimo. Apie valstybės nesikišimą į aukštesnę asmeninę sferą pradėta kalbėti tik paskutiniais metais. Tuo tarpu visa vadinamoji demokratinės valstybės filosofija yra išaugusi iš ekonominio žmogaus nusiteikimo. *Kapitalizmas ir demokratija eina ranka rankon. Kapitalizmas yra ekonominio nusiteikimo susikristalizavimas ūkio srityje, o demokratija to paties nusiteikimo susikristalizavimas visuomeninėje – valstybinėje srityje.* Valstybė čia yra paverčiama individualių interesų saugotoja, o šitie interesai iš tikrųjų yra ekonominiai interesai. Po jų priedanga vyksta valstybės gyvenimas, josios politika, josios santvarka ir net josios ateitis. Dar labai neseni laikai, kada ekonominės jėgos ir jų atpalaidavimas nuo idealinės kultūros paskandino pasaulį visuotinėse žudynėse. Tas pat matyti ir šiandien.

Ekonomiškai orientuotų socialinių santykių forma yra *konkurencija.* Ekonominis žmogus savo ūkinėse gėrybėse jaučia jėgą, todėl jis linksta grumtis su savo konkurentais. Kova už visuomeninę įtaką čia vyksta ne dvasinio tobulumo, ne dvasinių gabumų, bet ekonominio pajėgumo ginklu. Ekonominis žmogus mano, kad konkurencija yra geriausia atranka. Tuo tarpu iš tikrųjų čia atranka įvyksta tiktai ekonominėje srityje. Deja, reikia pripažinti, kad konkurencijos principas visuomeninėje srityje šiandien yra labai plačiai praktikuojamas. Tai ir yra ekonominio nusiteikimo padaras.

d. Ekonominio žmogaus santykis su religija

Religija dar labiau yra nutolusi nuo naudos vertybių negu menas. Todėl tiesioginiu būdu ją panaudoti ekonomi-

niams interesams yra beveik neįmanoma. Vis dėlto ekonominis žmogus randa kelią ir į religijos sritį. Dviem būdais apsireiškia religijos įjungimas į ekonominį gyvenimą: 1) *savotiško pobūdžio suteikimu* ir 2) *josios platinimo panaudojimu ekonominiams interesams.*

Labai dažnai religija yra aiškinama kaip *naudinga* vertybė. Mes girdime ne kartą sakant, kad visas žemės gyvenimas, visos mūsų sistemos sugriūtų, jei nebūtų religijos, kad religija padedanti žmogui gyventi, kad saugojanti žmogaus turtą, jo sveikatą ir jo gyvybę. Todėl verta josios laikytis ir ją praktikuoti. Tai yra buržuazinis ir specialiai ekonominis religijos supratimas ir josios aiškinimas. Čia religija yra padaroma *priemone* žemiškam gyvenimui. Ji čia yra matuojama naudos matu: religijos reikią laikytis dėl to, kad ji yra man naudinga. Objektyvinis religijos charakteris čia yra nustumiamas į antrą vietą arba ir visai pamirštamas. Mūsų dienomis tokio aiškinimo ir tokios utilitaristinės apologijos esama nemaža – net katalikų tarpe, kurie per daug lengvai paiso dabartinio žmogaus nuotaikos. Tai yra visuotinio ekonominio nusiteikimo padaras, kuris turi įtakos ir religijos pobūdžio aiškinimui.

Antras dalykas, kur pasireiškia ekonominių interesų įtaka religijos gyvenime, yra *religijos platinimas.* Visa misijų istorija yra perpinta lyg kokia raudona gija ekonominių žmonių pastangomis paskui religijos skelbimą siųsti pirklius, steigti fabrikus, pavergti žmones ir juos išnaudoti. Šitos pastangos žymios buvo praeityje, jos žymios yra ir dabartyje. Jeigu Indijos, Japonijos misijos taip sunkiai vyksta, tai tik dėl to, kad prie jų, kaip kokie parazitai, yra prikibę ekonominiai didžiųjų valstybių interesai. Misionierių idealizmas yra griaunamas paskui juos einančio ekonominio slogučio, kuris atgraso žmones ir nuo naujos religijos principų. Šitoje srityje ekonominis žmogus nesiskaito su priemonėmis. Be abejo, kur paskui misionierius yra siunčiama degtinė, kaip Meksikoje, užnuodyta strichninu aviena, kaip Ugnies Žemėje, ekonominis išnaudojimas, kaip Indijoje, vergų gaudymas, kaip Afrikoje, suprantama, kad religija pasisekimo sunkiai gali turėti. Tai yra tokia šventvagystės nuodėmė, kurios istorija nebuvo mačiusi ir už kurią baltajai rasei dar teks skaudžiai kentėti ir atgailoti.

INDIVIDAS-ASMUO IR VALSTYBĖ

Organinės valstybės santvarka yra grindžiama *personaliniu* principu, kuris tvarko valstybės santykius su atskiru žmogumi, *profesiniu*, kuris tvarko valstybės santykius su profesiniais arba versliniais žmonių sambūriais, ir *pasaulėžiūriniu*, kuris tvarko valstybės santykius su ideologinėmis bendruomenėmis. Žmogų, jo dirbamą darbą ir jo išpažįstamą pasaulėžiūrą organinė valstybė tinkamai pagerbia ir saugo.

Visi šitie principai buvo iškelti ir pabrėžti romuviečių deklaracijoje „Į organiškosios valstybės kūrybą" („Naujoji Romuva", 1936, Nr. 8). Bet visi jie ten buvo formuluoti tik labai trumpai. Dėl to visas jų turiningumas ir reikšmingumas praktiniam gyvenimui gali būti atskleistas tik platesnėmis studijomis ir nuoširdžiomis diskusijomis. Šito straipsnio objektas – personalinis principas, kuris yra pagrindinis organinės valstybės koncepcijoje, ir kuris dėl to reikalingesnis platesnių paaiškinimų.

1. *Individualistinė ir kolektyvistinė tezė*

Atskiro žmogaus ir valstybės santykiai šiandien yra priešais, kaip daugeliui atrodo, neišsprendžiamą dilemą. *Katras katram yra palenktas: atskiras žmogus valstybei ar valstybė atskiram žmogui?* Katras gyvenimo pradas yra aukštesnis ir katras katram todėl turi tarnauti? Liberalistinė arba mechaninė demokratija be jokių sąlygų valstybę palenkia atskiro žmo-

gaus reikalams. Autoritetizmas – vis tiek, ar jis eitų iš dešinės, ar iš kairės – taip pat be jokių sąlygų atskirą žmogų pajungia valstybės tarnybai. Mechaninei demokratijai valstybė yra žemesnė už žmogų. Ji turinti tik pagalbinės reikšmės, ji yra atsiradusi dėl individualinės negalios. Valstybės santykiai su piliečiu čia yra grindžiami vadinamuoju nelygstamu subsidiariniu (pagalbiniu) principu: *valstybė turi teisės daryti tik tai, ko nepajėgia pilietis.* Autoritetizmas eina priešinga linkme. Jam valstybė yra aukštesnis pradas negu žmogus. Valstybė čia suprantama kaip bendruomenė, kurioje žmogus gyvena, kurios laimėjimais jis minta, kuri jį palaiko, ugdo ir išskleidžia. Valstybė čia yra pirmesnė už pilietį. Valstybės santykiai su atskiru žmogumi yra grindžiami ne subsidiariniu, bet *totaliniu principu* iš valstybės pusės. Liberalizmas sako: *viskas piliečiui, niekas prieš pilietį, tik kai kas valstybėje ir per valstybę.* Autoritetizmas sako: *niekas šalia valstybės, niekas prieš valstybę, viskas valstybėje ir per valstybę.*

Visiems, kurie mėgsta mazgą perkirsti, o ne atmegzti, šitokia dilema gali patikti ir iš tikrųjų patinka. Bet visuomeninio gyvenimo praktikoje nei vienas, nei antras dilemos narys neišsprendžia to konflikto, kuris šiandien vyksta tarp atskiro žmogaus ir valstybės.

Mechaninės demokratijos šalininkai yra įsitikinę, kad nelygstamas subsidiarinis principas pabrėžia žmogaus vertingumą ir išgelbsti jį iš valstybės tiranijos. Tegul tai būna ir tiesa. Bet kas eina ligi šito principo gelmių, tas gali nesunkiai susekti, kad nelygstamas subsidiarinis principas, išplėstas visam valstybės veikimui, yra natūralistinės pasaulėžiūros, specialiai natūralistinės antropologijos, padaras. Bet kokį veikimą sutelkti į piliečio rankas, o valstybei palikti *grynai pagalbinį* uždavinį galima tik tada, kai šitas pilietis laikomas tvarkingai, racionaliai, sąmoningai ir tikslingai veikiančiu padaru; kai manoma, kad iš šito piliečio kylą veiksmai savaime harmonizuojasi su visuomenės gerove; kai į žmogų žiūrima, kaip į ne viską pajėgiantį, bet kaip į savo prigimtimi gerą, vieningą ir kilnų sutvėrimą. Tai ir yra antropologinis natūralizmas. Nereikia nė krikščionybės dogmos apie pirmykštę nuodėmę, kad

pamatytume šitokių pažiūrų klaidingumą. Pati psichoanalizė yra mirtinas smūgis antropologinio natūralizmo pagrindams. Antropologinis natūralizmas žiūri tik į žmogaus paviršių. Tuo tarpu psichoanalizė atskleidė žmogaus būtybės gelmes. Ir šitose gelmėse buvo pastebėtas žmogaus suskilimas, jo palinkimas į blogį, jo ligūsta prigimtis; buvo susekta, kad žmogus nešioja savyje barbariškų instinktų; kad jis lygiai nori ir kurti, ir griauti, įsijungti į bendruomenę ir klaidžioti vienatvėje; kad jis yra savyje sykiu ir velnias, ir Švč. Mergelė, kaip jį charakterizavo M. Scheleris. *Žmogaus dualizmas ir nuolatos siaučiąs jame konfliktas yra pagrindinė psichoanalizės išvada.*

Tuo tarpu antropologinis natūralizmas šito dualizmo kaip tik nėra pastebėjęs. Jam žmogus yra vieningas, geras, racionalus ir tikslingas. Bet tai yra fikcija. Iš šitos fikcijos kaip tik kilo nelygstamas subsidiarinis principas, tvarkąs santykius tarp piliečio ir valstybės. *Nelygstamas subsidiarinis principas žmogaus dualizmo šviesoje neišlaiko jokios kritikos.* Žmogus reikalauja pagalbos ne tik dėl to, kad jis ko nors *nepajėgia*, bet ir dėl to, kad jis labai daug ko *nenori*, kad jis labai dažnai veikia neracionaliai, netikslingai, nesąmoningai ir egoistiškai. Žmogus reikalauja pagelbėti jam susitvarkyti, įsijungti į aukštesnę gyvenimo sferą, nugalėti savo barbariškus instinktus ir ligūstus polinkius. Bet šitoji pagalba jau yra visai kitos rūšies negu subsidiarinis liberalizmo principas. Valstybė gali ir turi pagelbėti suskilusiai žmogaus prigimčiai. Bet kaip tik dėl to ji iškyla aukščiau už šitą prigimtį. Ji tampa normuojančiu šitos prigimties veiksniu. Ji pagelbsti žmogui, kur jis *nepajėgia*. Bet ji taip pat jį priverčia, kur jis *nenori*. Ji tvarko jo veiksmus bendrojo gėrio kryptimi. Ji tramdo žmogaus neracionalius darbus. *Santykiuose su piliečiu valstybė pasirodo ir kaip aukštesnis normatyvinis principas, nors sykiu turįs ir pagalbinės reikšmės, ypatingai kultūrinės autonomijos srityje.* Dėl to besąlyginis valstybės palenkimas piliečiui nėra ir negali būti pateisintas. Teoriškai jis yra atremtas į klaidingą žmogaus prigimties supratimą, o praktiškai jis veda politikoje į anarchiją, ūkyje – į kapitalizmą, pasaulėžiūroje – į indiferentizmą. Organinei valstybei liberalistinės demokratijos tezė yra nepriimtina.

Bet taip pat yra nepriimtina ir *autoritetizmo* tezė. Autoritetizmas taip pat yra kilęs iš klaidingos antropologijos. Kiek liberalizmas valstybę palenkia *visam* žmogui, tiek autoritetizmas ją iškelia aukščiau už *visą* žmogų. Realaus žmogaus dualizmas nėra tinkamai išsaugojamas nei liberalizme, nei autoritetizme. Žmogus gali būti valstybės normuojamas. Tai tiesa. Bet kai šitas normavimas yra išplečiamas *visai* žmogaus būtybei, tuomet žmogus nebetenka savarankiško charakterio, kuris vis dėlto, nepaisant prigimties dualizmo, yra ir bus gražiausia žmogaus gyvenimo žymė. Niekas taip žmogaus nežemina kaip laisva vergija. Žmogus yra suskilęs ir pakrikęs. Bet savo būtybės gelmėse jis nešioja dvasios laisvę, nepriklausomumą ir savarankiškumą. Šalia pakrikimo, šalia barbariškumo ir noro ardyti žmoguje glūdi gili harmonija, kilnumas ir kūrybos noras. Liberalizmas nekreipia dėmesio į žemesniąją žmogaus būtybės pusę ir tuo pačiu atidaro vartus į visuomeninio gyvenimo pakrikimą. Autoritetizmas nekreipia dėmesio arba per maža vertina aukštesniąją žmogaus būtybės pusę ir tuo būdu uždaro vartus į visuomeninio gyvenimo harmoniją. Liberalizmas nemato žmoguje velnio, o autoritetizmas – gerojo prado.

Aukštesnysis žmogaus būtybės pradas nėra šios tikrovės padaras. Jis yra tiesioginė kūrybinės Dievo idėjos išraiška, savo viduje slepianti Dievo paveikslą ir ontologinį linkimą į Dievą. Šiuo atžvilgiu žmogus iškyla aukščiau už kiekvieną šios tikrovės sritį – vis tiek ar ji bus individualinė ar visuomeninė. Šiuo atžvilgiu žmogus negali būti palenktas valstybei, nes valstybė – vis tiek kaip į ją žiūrėsime – visados yra *gamtinės tikrovės pradas*. Autoritetizmas, *visą* žmogų palenkdamas valstybei ir be jokių rezervų ją laikydamas aukštesne už pilietį, degraduoja šitą pilietį į gryną gamtinės srities gyvenimą ir tuo pačiu paneigia aukštesnįjį žmogaus būtybės pradą. Valstybė yra aukštesnė už žmogų, kiek žmogus yra ir pasilieka gamtinėje srityje. Bet kiek žmogus iškyla aukščiau už gamtinę tikrovę, tiek jis iškyla aukščiau ir už valstybę. Manyti, kad žmogus *visas* telpa gamtinėje sferoje taip pat yra fikcija. Konkretus žmogus yra dviejų sferų bū-

tybė ir dviejų sferų jungėjas: prigimtosios ir antgamtinės, gamtinės ir dvasinės. Autoritetizmas, kaip ir liberalizmas, nepastebi šito žmogaus dualizmo ir dėl to jo tezė teoriškai pasidaro taip pat vienašališka. Praktiškai ji veda į kūrybinį nepajėgumą. Žmogus kurti gali tik tada, kai jis nėra palaidas ir kai jis nėra vergas.

2. *Personalistinė tezė*

Organinės valstybės koncepcija, nesutikdama nei su individualistine liberalizmo, nei su kolektyvistine autoritetizmo teze, atskiro žmogaus ir valstybės santykius grindžia *personalistiniu principu*. Šito principo pagrindas kaip tik ir yra konkretus žmogaus dualizmas, kurio tinkamai neįvertina nei liberalizmas, nei autoritetizmas. Organinės valstybės filosofija nežiūri į žmogų kaip į visiškai tobulą būtybę, kuri visados veikia sąmoningai, tikslingai ir racionaliai. Ji žino, kad žmogus yra didele dalimi chaotiškas ir todėl ne visados jo veiksmai yra tokie, kokie jie turėtų būti. Ji todėl nepripažįsta absoliučios laisvės, kuri iš tikrųjų yra ne kas kita kaip sauvalė ir anarchija. Bet iš kitos pusės, organinės valstybės filosofija taip pat nelaiko žmogaus tik gamtinės srities padaru. Ji mato aukštesnį pradą, kuris priklauso dvasinei sričiai. Ji todėl reikalauja šitam pradui laisvės gamtinės tikrovės gyvenime. Organinės valstybės filosofija negali sutikti, kad valstybė būtų palenkta piliečiui, kad valstybė tarnautų piliečio reikalams, nepaisydama, iš kokio prado šitie reikalai kyla ir kokia dvasia juose kalba. Bet organinės valstybės filosofija taip pat nesutinka, kad žmogus būtų palenktas valstybei su *visais* savo pradais ir su *visais* savo reikalais. Žmogus yra dualistinė būtybė, ir šitas dualizmas turi rasti vietos piliečio santykiuose su valstybe.

Personalistinė organinės valstybės tezė kaip tik ir yra grindžiama šituo žmogaus dualizmu. Organinės valstybės koncepcija daro skirtumą tarp žmogaus *kaip individo* ir žmogaus *kaip asmens*. Žmogus yra vieningas. Personalistinė tezė

anaiptol nesikėsina žmogaus suskaldyti. Bet žmogus nėra *homogeninis*, vadinasi, jis nėra *vienapradis*. Žmogus yra substancialiai sujungtas iš *dviejų* pradų: *iš gamtinio ir dvasinio*. Žmogus yra *animal spirituale* – dvasingas gyvūnas. Jis todėl priklauso sykiu ir gamtos, ir dvasios sritims. Šitie du pradai nėra žmoguje *atskirti*, bet realiai jie yra vienas nuo kito *skirtingi*; jie yra šaltiniai skirtingų žmogaus veiksmų; jie kiekvienas daro skirtingos įtakos visam žmogaus gyvenimui ir kiekvienas šitą gyvenimą lenkia sava kryptimi. Iš čia kyla tasai išvidinis konfliktas, kuris vyksta kiekvieno žmogaus viduje. Žmogaus dualizmas yra realus faktas. Du žmoguje esą pradai – gamtinis ir dvasinis – nėra du svarstymo atžvilgiai, bet du realūs žmogiškosios būtybės komponentai.

Gamtinis žmogaus būtybės pradas pasireiškia individualybe, dvasinis – asmenybe.

Žmogus *kaip individas* yra žmogus kaip *gamtinis padaras*, kaip gamtinėje srityje gyvenąs ir joje veikiąs. Individas yra *gamtos* dalykas. Jis yra rūšies egzempliorius, konkreti rūšies apraiška, iš rūšies išėjusi ir į rūšį grįžtanti. Individas gema ir miršta. Žmogus kaip individas yra suaugęs su žmonių gimine, šitą giminę savyje išreiškiąs ir ją aktualizuojąs. Žmogaus individualybė nėra *tik kūnas*. Žmogui kaip individui priklauso ir *psichinė sritis* tiek, kiek joje veikia priežastingumas. Šita prasme psichinė sritis neišeina iš gamtos kategorijos rėmų, todėl yra palenkta gamtiniams dėsniams ir tuo pačiu įeina į individualybės kategoriją. Klaida todėl manyti, kad organinės valstybės filosofija individualumui skiria tik vieną fizinį žmogaus pradą. *Žmogus kaip individas yra fizinis ir iš dalies psichinis padaras*. Fizinė ir iš dalies psichinės sritys išsemia individo turinį.

Žmogus *kaip asmuo yra dvasinė būtybė*, dvasios srityje gyvenąs ir joje veikiąs. Asmuo yra tiesioginės Dievo kūrybos padarinys. Žmogus kaip asmuo nepriklauso žmonių rūšiai ir nėra su šita rūšimi suaugęs. Asmuo yra *ir vertės* kategorijos dalykas. Jis yra ne tik vertybių palaikytojas, bet ir pats nelygstama vertybė. Šitas vertingumas kyla iš asmens dvasingumo. Tuo tarpu dvasinis pradas ir iš jo kylą aktai yra

laikomi vertybe, kuri nepalyginamai yra aukštesnė už bet kurį gamtinės srities dalyką. Šiuo atžvilgiu asmuo negali būti statomas vienoje plotmėje ne tik su individu, bet nei su tauta, nei su valstybe, nei galop su žmonija. Vertybių hierarchijoje asmuo užima aukščiausią vietą.

Nors konkretus žmogus ir *yra vieningas*, bet jo gyvenimo ir jo veiksmų šaltinis *nėra vienas*. Gamtinis ir dvasinis pradas – *abu* žmoguje veikia ir kildina skirtingas gyvenimo sritis. Organinės valstybės filosofijai nėra vis tiek, ar kuris nors veiksmas savo šaknis turi žmogaus individualybėje, ar jo asmenybėje. Tiesa, konkrečiai yra sunku atskirti, kur žmogus veikia kaip gamtinis padaras, o kur kaip dvasinis. Bet būtų naivu teigti, kad tai *iš viso* negalima. Visas žmogaus gyvenimas, kurio veikėjai yra fizinis ir psichinis pradai, priklauso žmogui kaip individui. O visos tos sritys, kurios kyla iš dvasinio prado, priklauso žmogui kaip asmeniui. Netrukus matysime, kad tokio skirtingumo suradimas yra labai reikšmingas praktiniam gyvenimui.

Reikia pastebėti, kad žmogus gali tobulėti kaip individas ir gali tobulėti kaip asmuo, nors individo ir asmens esmė šitame tobulėjimo vyksme nesikeičia ir nedingsta. Individo tobulėjimas reiškia *gamtinio prado* įsigalėjimą žmogaus būtybėje. Asmens tobulėjimas reiškia *dvasinio prado* įsigalėjimą žmoguje ir visame jo gyvenime. Štai dėl ko sakoma, kad ne kiekvienas žmogus yra *asmenybė*, nors kiekvienas yra *asmuo* dvasine savo esme. Individo persvara žmogaus gyvenime reiškia pasidavimą gamtiniam priežastingumui ir gamtiniams dėsniams. Tokiu atveju dvasia negali apreikšti savo laisvės ir savo kūrybos. Asmens persvara žmogaus gyvenime reiškia gamtinio prado pakilninimą, jo išvadavimą iš būtino dėsningumo ir net tam tikrą jo sudvasinimą. Štai dėl ko aukščiausias žmogaus gyvenimo uždavinys yra tapti tobula asmenybe, nes tuomet ir gamtinis pradas esti pakeliamas į aukštesnį būties laipsnį.

Šitaip supratus individą ir asmenį, negalima valstybės ir piliečio santykių suvesti į pradžioje minėtą dilemą ir ją išspręsti arba tik piliečio, arba tik valstybės naudai. Būdamas

savo prigimtyje dvipradis, žmogus negali su valstybe santykiauti tik vienu būdu: arba valstybei visiškai nusilenkdamas, arba ją sau visiškai palenkdamas. Jeigu visam gyvenimui yra ne vis tiek, iš kurio žmogaus prado kyla koks nors veiksmas, tai valstybė taip pat negali vienodai su šitais veiksmais santykiauti. *Piliečio santykius su valstybe apsprendžia dualistinis žmogaus pobūdis ir gamtinio bei dvasinio žmogaus prado prigimtis.*

Gamtinis žmogaus pradas arba žmogus kaip individas, kuris apima fizinę ir iš dalies psichinę sritį, yra, kaip minėjome, iš esmės surištas su rūšies gyvenimu. Rūšies gyvenimas reiškiasi individe, jame skleidžiasi ir šakojasi. Individas minta rūšies turiniu. Rūšies gyvenimas arba gamtinis gyvenimas yra aukštesnis už atskiro individo gyvenimą, nes individas yra tik šito rūšies gyvenimo konkreti apraiška, todėl jam palenktas ir nuo jo priklausąs. Tiesa, individas gali nuo rūšies atsiskirti, gali izoliuotis ir net su ja kovoti. Bet iš tikrųjų jis visados lieka rūšies atvaizdas, rūšies atstovas ir josios dėsnių vykdytojas. Individas negali išsiemancipuoti iš rūšies, nes kitaip jis nebūtų individas. Individo užsidarymas tik savyje reiškia jo galą. *Individas yra tiek gyvas, tiek turiningas ir vaisingas, kiek jis dalyvauja rūšies gyvenime ir kiek jis savimi šitą gyvenimą išreiškia.*

Bet aukščiausias žmonijos, kaip gamtinės rūšies arba kaip gamtinės giminės, gyvenimo laipsnis yra *valstybė*. Valstybės šaknys keroja gamtinėje tikrovėje. Valstybės negalima perkelti į dvasios kategoriją, kaip Bažnyčios negalima perkelti į gamtos kategoriją. Valstybė ir Bažnyčia yra dvi aukščiausios sritys: pirmoji gamtiniame gyvenime, antroji – dvasiniame gyvenime. Iš čia kyla jų kompetencija ir savarankiškumas savoje srityje. Iš čia kyla ir pagrindinis jų santvarkos bruožas. Valstybė, būdama susijusi su gamtiniu gyvenimu, kuriame vyrauja dėsningumas ir priežastingumas, savo tikslams pasiekti paprastai vartoja ir *prievartą*. Prievarta valstybės gyvenime yra dažnai neišvengiamas dalykas. Tuo tarpu Bažnyčioje prievarta reiškia išsigimimą. Bažnyčia, būdama dvasios kategorijos dalykas, gali gyventi tik savo narių *laisve*, nes

dvasia iš esmės yra laisva. Kai valstybė pereina į dvasios sritį ir čion įneša prievartą, ji virsta *cezaropapizmu*. Kai Bažnyčia pereina į gamtos sritį ir iš čia pasiima prievartą, ji virsta *papocezarizmu*. Istorijoje tokių iškrypimų būta nemažai.

Jeigu tad individas yra palenktas žmonių giminei ir jeigu šitos žmonių giminės gyvenimo aukščiausias laipsnis yra valstybė, savaime aišku, kad *žmogus kaip individas yra palenktas valstybei*. Valstybė *individo gyvenimo* atžvilgiu yra palaikantis, tvarkantis ir normuojantis principas.

Bet pati valstybė priklauso *visuomeninei kategorijai*. Tai yra esminė josios žymė. Dėl to ir *individas yra valstybei palenktas tiek, kiek jis jeina į šitą visuomeninę kategoriją*. Būtų naivu manyti, kad ir pats ontologinis individo principas yra palenktas valstybei. Individas kaip ontologinis principas yra visai kitos (ontologinės) kategorijos dalykas ir todėl jis negali priklausyti visuomeninės kategorijos institucijoms. Jis nėra nei aukštesnis, nei žemesnis už valstybę, nes visuomeninės kategorijos negalima lyginti su ontologine. Šitie du dalykai stovi skirtingose plotmėse. Bet kiek individas įsijungia į visuomeninę sritį, tiek jis pasidaro priklausomas nuo aukštesnio už jį valstybės gyvenimo. *Visuomeninėje kategorijoje valstybė yra aukštesnis pradas už individą*. Ir tik šitoje kategorijoje galima kalbėti apie piliečio santykius su valstybe. Todėl konkrečiai: organinė valstybė sau palenkia ne patį individo principą, ne patį gamtinį žmogaus pradą *savyje*, bet jo veiksmus, jo konkretų ir aktyvų gyvenimą, nes tik šituo gyvenimu individas įsijungia į visuomeninę kategoriją. Individas kaip ontologinis pradas stovi šalia valstybės, bet individas, kaip konkrečiai veikiąs, gyvena valstybėje, per valstybę ir todėl yra jai palenktas. Šitas skirtumas, kaip netrukus matysime, yra labai svarbus. Jis apsaugo individą pačiame savyje, ir apsaugo valstybę nuo palaidų individo veiksmų.

Valstybė, būdama iš esmės gamtinės tikrovės dalykas, savaime yra palenkta *dvasios* sričiai ir tuo pačiu *žmogaus asmeniui*. Asmuo savo ruožtu yra įjungiamas į dvasios srities bendruomenę. Asmuo negali būti izoliuotas. Bet šitas įjungimas čia yra visai kitos rūšies, negu individo įjungimas į valsty-

bę. Dvasinėse bendruomenėse viešpatauja laisvė, ir asmens gyvenimas dvasios sferoje nėra sąlygojamas dėsningumo arba prievartos, kaip individo gyvenimas valstybėje. Valstybė į dvasinių bendruomenių skaičių neįeina. Todėl ir asmuo nėra jai palenktas ir nėra į ją įjungtas. Asmens išvystymas ir tobulos asmenybės sukūrimas yra aukščiausias gyvenimo – ne tik atskiro žmogaus, bet ir visos žmonijos ir net viso kosmo – uždavinys ir todėl šiam uždaviniui turi tarnauti ir valstybė. Visa gamtinė tikrovė yra atrama dvasinei tikrovei. Išskirti iš šios atramos valstybę reiškia nesuprasti pačių valstybės pagrindų.

Žmogus kaip *konkretus* asmuo taip pat gyvena valstybėje. Bet tas jo gyvenimas čia turi visai kitos prasmės negu individo gyvenimas. Individas yra visuomeninio gyvenimo narys. Jis yra visuomenės gaivinamas ir palaikomas. Tuo tarpu asmuo yra aukštesnis pradas, kuris savo kūryba visuomeninį gyvenimą gaivina ir palaiko. Asmens veikimo šaltinis yra ne gamtinė, bet dvasinė tikrovė. Ir iš šitos dvasinės tikrovės per žmogų *kaip asmenį* ateina valstybei naujų jėgų ir naujų principų. Asmuo įneša dvasinio prado į prigimtąjį valstybės gyvenimą ir tuo būdu jį pakelia į aukštesnį laipsnį. Per asmenį valstybė susisiekia su dvasios sferomis ir yra jų gaivinama.

Iš kitos pusės, valstybė, duodama asmeniui laisvę, o sau palenkdama individą, patarnauja asmenybės tobulėjimui. Laisvė visados yra susijusi su dvasia. Gamta nėra ir negali būti laisva. Laisva gamta yra palaida gamta. Todėl juo labiau žmoguje auga gamtinis pradas, vadinasi, juo labiau jame įsigali individualybė, tuo mažiau žmogus turi teisės būti laisvas. Individo laisvė valstybėje nėra autonominė, bet palenkta bendrajam valstybės, o toliau – žmogaus asmenybės reikalams. Ir atvirkščiai, juo labiau žmoguje auga dvasinis pradas, vadinasi, juo labiau jame įsigali asmenybė, tuo žmogaus laisvės sritys didėja. Asmens laisvė kyla iš pačios jo esmės. Todėl ji yra autonominė, nes ji tarnauja pačiam asmeniui. Asmuo yra pats sau tikslas. Todėl jis negali niekam tarnauti kaip priemonė. Asmens laisvės pripažinimas valstybėje

yra susijęs tiek su asmens, tiek su valstybės prigimtimi. Valstybė kaip gamtinės tikrovės dalykas negali būti norma dvasinei asmenybės sričiai. Bet ji gali ir turi normuoti gamtines individualybės sritis. Čia valstybė kaip tik patarnauja asmenybei, nes individo laisvė iš tikrųjų reiškia palaidumą ir anarchiją. Palaida individualybė pražudo asmenybę. Dėl to valstybė, normuodama individo gyvenimą, rengia sąlygas išsiskleisti žmogaus asmenybei. Asmuo ir valstybė stiprina vienas antrą išvidine ir organiška sąveika.

Tokie yra teoriniai personalistinės tezės pagrindai. Organinėje valstybėje pilietis nėra aukojamas valstybei, nė valstybė nėra aukojama piliečiui. Ir valstybė, ir pilietis kaip individas čia dirba žmogaus asmenybei. Asmenybė organinės valstybės filosofijai yra aukštesnis pradas ir už individą, ir už valstybę. Asmenybės siekimas yra kiekvienos gamtinės srities uždavinys. Personalistinis principas apsaugo organinę valstybę nuo liberalizmo ir autoritetizmo vienašališkumų ir vaisingai išsprendžia dabar vis aštrėjantį konfliktą tarp atskiro žmogaus ir valstybės.

3. *Praktiniai pritaikymai*

Teoriškai personalistinė tezė yra aiški ir trumpa: individualybė yra palenkta valstybei, valstybė yra palenkta asmenybei. Bet kai kam atrodo, kad ji negali būti pritaikyta praktikoje, kad individo ir asmens skirtingumas neturįs konkrečių pasėkų, kurios valstybei visų pirma rūpi. Todėl mes kaip tik ir norėtume paminėti keletą svarbesnių praktinio gyvenimo sričių ir parodyti, kaip personalistinis principas gali būti vaisingai jose pritaikytas.

Visas tas gyvenimo ir veikimo sritis, kurios kyla iš žmogaus individualybės, mes palenkiame valstybei. Bet mes pastatome šalia valstybės patį individo principą, kaip ontologinį dalyką. Štai praktinės šito skirtingumo išvados:

a. *Gyvybė.* – Valstybė gali reikalauti, kad kūno gyvenimas tarnautų josios tikslams ir josios apsaugai. Ji to-

dėl turi teisės normuoti kūno lavinimą, jo priežiūrą ir jo sveikatą. Ji gali reikalauti, kad fiziniais veiksmais būtų ginami bendri visuomenės reikalai net su aiškiu pavojumi gyvybei, pavyzdžiui, gaisro, epidemijų, potvynių ar karų metu. Konkretus kūno gyvenimas yra žmogaus individualybės sritis ir todėl yra palenktas valstybei. *Bet valstybė negali žudyti nekalto žmogaus*, nes pati gyvybė, kaip būties principas, nepriklauso visuomeninei kategorijai. Į visuomeninę kategoriją įeina kūno veiksmai, bet ne pats gyvybinis kūno principas.

b. *Dauginimasis.* – Valstybė gali reguliuoti savo politika šeimų gausumą. *Ji gali normuoti juridines jungtuvių pasėkas.* Ji gali drausti daugintis nelegaliu būdu, gali drausti vestis nesveikiems ir bausti už šitų draudimų peržengimą. *Bet ji negali žmogaus preventyvine tvarka sterilizuoti*, nes sterilizacija liečia ne aktyvų kūno gyvenimą, bet patį kūno principą, kuris jau išeina iš visuomeninės srities ribų.

c. *Nuosavybė.* – Valstybė turi teisės tvarkyti ir normuoti žmogaus turtą, kontroliuoti jo šaltinius, juos aprėžti ir net panaikinti. Ji net gali šitą turtą bendrojo gėrio dėlei nusavinti. *Bet ji negali paneigti pačio nuosavybės principo ir uždrausti žmogui turėti ką nors sava.* Žmogaus susirišimas su savo darbo ar su savo kūrybos vaisiais yra ontologinis dalykas ir dėl to negali būti visuomeninių institucijų panaikintas.

Nesunku pastebėti, kad kūno gyvenimo srityje organinė valstybė apsisaugo ir nuo palaidumo, ir sykiu nuo tiraniško žmogaus slėgimo, kuris buvo senovės tiranijose ir kuris pradeda atgyti moderniajame rasizme. Nuosavybės srityje organinė valstybė išvengia ir kapitalistinių tendencijų, kurios žmogui pripažįsta *ius uti et abuti*, ir socialistinio pasikėsinimo prieš patį nuosavybės principą.

Visas tas gyvenimo sritis, kurios kyla iš žmogaus asmenybės, mes pastatome aukščiau už valstybę, bet tik tada, kai jos tarnauja ne individualybės, tik asmenybės reikalams.

Kiekvieną dvasinį dalyką galima degraduoti ir paversti gamtinės srities priemone. Tuomet šitas dalykas netenka dvasios nepriklausomumo ir tuo pačiu darosi palenktas visuomeninei sričiai. Šitas skirtumas taip pat turi konkrečių pasėkų.

a. *Sąžinė, mąstymas ir kūryba.* Visi šitie dalykai yra aukščiausios asmens funkcijos ir jokia prasme jie negali būti priklausomi nuo valstybės. Sąžinės, minties ir kūrybos laisvės yra pagrindiniai organinės valstybės reikalavimai. Jie natūraliai plaukia iš valstybės palenkimo žmogaus asmenybei.

b. *Žodis, spauda ir draugijos.* Šitie dalykai yra priemonės, kuriomis gali naudotis ir žmogaus individualybė, ir žmogaus asmenybė. Dėl to kiek žodis, spauda arba draugijos tarnauja gamtiniam žmogaus pradui arba žmogaus individualybei, tiek jie yra palenkti valstybei. Bet kiek jie išreiškia žmogaus dvasios arba žmogaus asmenybės gyvenimą, tiek jie yra aukštesni už valstybę ir negali būti valstybės normuojami. Žodis, kuris išreiškia asmens sąžinės dalyką, asmens pasaulėžiūrą arba asmens kuriamąją idėją, yra laisvas. Bet žodis, kuriame kalba kūnas, turtas, aistra arba pyktis, yra palenktas visuomeniniam gėriui. Tas pat reikia pasakyti apie spaudą ir apie draugijas.

c. *Ugdymas.* – Valstybė turi, kaip minėjome, teisės tvarkyti kūno ugdymą. Ji taip pat turi teisės drausti tą ar kitą ugdymo metodą, tas ar kitas priemones, nes metodas ir priemonės liečia ugdytinio *psichiką,* kuri iš dalies yra jo individualybės dalis. *Bet valstybė negali spręsti apie pasaulėžiūrinius ugdymo pagrindus,* be kurių nėra įmanoma jokia pedagoginė praktika ar teorija. Pasaulėžiūriniai ugdymo principai kyla iš ugdytojo asmenybės ir liečia ugdytinio asmenybę. Jie todėl yra aukštesni už valstybę ir nuo josios nepriklausomi. Čia glūdi pedagoginės autonomijos pagrindai.

Baigiant reikia pastebėti, kad smulkesni praktinio gyvenimo reikalai labai dažnai yra tiek painūs, jog sunku susekti, ko-

kiame žmogaus būtybės prade glūdi jų šaknys. Bet personalistinė tezė nenusigąsta šitų sunkumų. Kasdieniai reikalai visados galima įjungti į stambesnes gyvenimo sritis, ir tada jų pagrindai paaiškėja. Be to, šitie kasdieniai reikalai valstybiniame gyvenime nėra taip labai reikšmingi. Jei tik valstybė yra tinkamai sutvarkiusi žmogaus kūno gyvenimą, jo turtą, jo žodį, spaudą, draugijas ir ugdymą, visi kiti klausimai išsisprendžia lengvai, nes visi jie vienokiu ar kitokiu būdu susiliečia su minėtomis sritimis. Tuo tarpu juos tvarkyti personalistinis principas yra vaisingiausias. Ieškojimas personalistinei tezei priekaištų kasdieniuose reikaluose gali šitą tezę subanalinti, bet negali paneigti josios reikšmingumo. Josios svarba pasirodo tada, kai reikia spręsti plataus masto valstybines problemas ir kai šitas sprendimas turi išsaugoti ir valstybės reikšmę, ir atskiro žmogaus vertę bei laisvę.

1. *Valstybės krizės priežastis*

Visokeriopa krizė, apie kurią šiandien tiek daug kalbama, reiškia ne tik senų formų *žlugimą*, bet sykiu ir naujų *atsiradimą*. Pasenusios ir paliegusios gyvenimo institucijos vėl pradeda atsinaujinti, vėl pradeda įgyti jėgos, vėl skleidžiasi naujomis lytimis ir naujais pavidalais. Todėl nors krizės žodis ir sąvoka dabar kartojami net ligi nuobodumo, vis dėlto tegul bus man leista tautos ir valstybės santykių nagrinėjimą pradėti valstybinės krizės priežasčių nurodymu. Tai reikalinga tuo labiau, kad kaip tik šioje krizėje glūdi pati problemos esmė. *Valstybinė krizė rodo, kad žlunga sena valstybės koncepcija ir kad iš tos pačios krizės kyla naujos valstybės užuomazgos.* Mes iš tikro stovime visiškai kitokio, visiškai originalaus valstybinio proceso akivaizdoje.

Daugeliui yra žinoma, kad ne vienas senesniųjų valstybės teoretikų valstybę norėjo išvesti iš *šeimos*. Pavyzdžiui, Aristotelis teigė, kad pradžioje žmonės gyvenę paskirai[1], paskui vyrai su moterimis sudarę šeimas, iš šeimų kilusi kaimo bendruomenė, o galop iš daugelio kaimo bendruomenių susidariusi valstybė[2]. Tokios pat nuomonės buvo šv. Tomas[3], o su juo visa tomistinė sociologinė mokykla, iš kurios moderniųjų reiškėjų galima paminėti O. Schillingą[4], J. Messne-

[1] Politik, 2. Op. cit., p. 2–3.

[2] Op. über s. v. E. Rolfes, Leipzig, 1922.

[3] Plg. Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas v. Aquino, Jena, 1923.

[4] Katholische Socialethik, München, 1929.

rį[5] ir kitus. Iš tikro, logiškai imant, atrodo, kad ši valstybės kilmės teorija yra visai pateisinama. Atrodo, kad visai natūralu, jei atskiros šeimos susiorganizuoja platesniais sambūriais, išsirenka viršininką, jam paveda viešojo gyvenimo funkcijas ir tuo būdu sukuria valstybę. Bet tai yra tiktai loginė konstrukcija, tiktai teorinė galimybė, kuri tikrovėje nepasiteisina.

Naujoji etnologija, tyrinėdama visuomeninį primityviųjų žmonių gyvenimą, pastebėjo, kad valstybės organizavimas šitose pirminėse įvairių tipų kultūrose eina ne per šeimą, bet *šalia* šeimos ir kartais net šeimai priešinga linkme. Nors, logiškai imant, labai gražu, kad valstybė kyla iš šeimos, bet istoriškai *valstybė kyla ne iš šeimos, tik iš laisvų sambūrių*, iš savotiškų draugijų, kuriose vyrai visados yra pirmaeiliai ir vieninteliai veikėjai. Kad vyrų sąjungos (*Männerbünde*) matriarchatinėje kultūroje ir amžiaus klasės (*Altersklassen*) totemistinėje kultūroje turėjo esminės įtakos valstybei atsirasti, tai įrodė savo veikalais tokie tyrinėtojai kaip H. Schurtzas[6] ir R. Thurnwaldas[7]. Valstybė kiltų iš šeimos tik tuo atveju, jeigu visoje pirminėje kultūroje vyrautų *šeima* ir jeigu šeimoje vyrautų *tėvas*, kuris atstovauja šeimai. Tuo tarpu taip nėra. Totemistinė kultūra, kuri yra laikoma specialia valstybės kūrėja, kaip tik šeimą labai menkai vertina. Josios visuomeninis gyvenimas vyksta ne šeimoje, bet už šeimos, vadinamosiose amžiaus klasėse ir vyrų klubuose (*Junggesellenhäuser*). Matriarchatinėje kultūroje šeimos galva yra ne vyras, bet *moteris*. Ši kultūra valstybei kurti turėjo reikšmės kaip tik ne šeiminiu gyvenimu, o slaptomis vyrų sąjungomis, kurios organizavosi šalia šeimos ir net buvo šeimos priešininkės. Vienintelė nomadinė kultūra šeimą laikė savo gyvenimo centru, o šeimos centre stovėjo tėvas – patriarchas. Bet ši kultūra valstybę sukūrė tik susimaišiusi su kitomis minėtomis kultūromis. Pati viena ji valstybei kurti pasirodė esanti negabi

[5] Die sociale Frage der Gegenwart, Wien, 1934.
[6] Altersklassen und Männerbünde, Berlin, 1902.
[7] Die menschliche Gesellschaft, Berlin, 1931–1934.

jau tik dėl to, kad gyveno amžiną klajoklių gyvenimą. Vadinasi, *žmonijos istorijoje valstybė yra atsirėmusi ne į šeimą, bet į laisvus sambūrius, į draugijas.* „Iš šeimos kyla tauta, bet ne valstybė", – sako F. K. Wolffas[8].

Šitą faktą mes minime dėl to, kad suprastume, jog *senoji valstybė yra išaugusi iš draugijinio principo.* Josios pagrindas – ne natūrali bendruomenė šeimos arba tautos pavidalu, bet *dirbtinė* draugija, dirbtinė sąjunga. Tarp draugijos ir bendruomenės, tarp *Gesellschaft* ir *Gemeinschaft*, tarp *societas* ir *communio* yra tas skirtumas, kad draugija yra apspręsta intereso. Ji esanti sudaroma susitariant žmonėms, norintiems siekti tam tikro tikslo. Todėl draugijos buvimo tikslas yra šalia josios. Tuo tarpu bendruomenė yra apspręsta pačios prigimties. Bendruomenė nėra įsteigiama, bet ji atsiranda dėl išvidinio prigimties stūmimo, dėl išvidinio linkimo. Bendruomenės nariai yra jungiami ne jų siekiamo tikslo, bet išvidinio ryšio. Todėl bendruomenė neturi tikslo šalia savęs. Bendruomenė turi tiktai prasmę, kurią ji realizuoja savo gyvenimu. Todėl draugijinis principas, į kurį yra atremta senoji valstybė, yra intereso ir išviršinio tikslingumo principas.

Čia mes kaip tik užčiuopiame valstybės krizės šaknis. Istorijos eigoje draugijinis principas vis labiau įsigalėjo visose valstybės srityse, vis labiau persunkė josios gyvenimą, vis labiau ją vertė tarnauti tam tikram interesui, siekti tam tikro išviršinio tikslo, įvairiu metu vadinamo įvairiais vardais. A. Köttgenas yra pastebėjęs, kad „valstybei atsirado pavojaus išsigimti į intereso sąjungą"[9]. Valstybės įstatymai, josios režimas, josios institucijos pradėjo būti vertinamos šio intereso atžvilgiu. Pilietis nusilenkdavo valstybei tiek, kiek jam būdavo naudinga. Demokratijos klestėjimo metu draugijinis intereso ir išviršinio tikslo principas pasiekė aukščiausią išsivystymo laipsnį. Demokratinė valstybė atspindėjo savyje pirminės kultūros valstybės vaizdą. Kaip šioje vyravo slaptos ar viešos sąjungos, taip demokratinėje valstybėje vyravo

[8] Natur und Kultur, 1934, Bd. 31, p. 226.
[9] Blätter für deutsche Philosophie, 1931–1932, p. 190.

grupės ar partijos. Mechaniškas draugijinio principo pobūdis ir valstybę pavertė mechanizmu, suma atskirų individų, atskirų grupių, kurias jungė interesas. Kai šitas principas gyvenime pašlijo, tuomet susvyravo demokratija ir tuomet prasidėjo valstybės krizė. *Todėl šio meto valstybinė krizė reiškia ne tik vieno režimo pakeitimą kitu, bet ji reiškia pačių valstybės pagrindų, paties esminio principo pakeitimą.* Draugijinis principas, kuriuo senoji valstybė buvo pagrįsta, pasitraukia, o jo vietoje pradeda įsigalėti *bendruomeninis principas.* Laisvi sambūriai pradeda užleisti vietą vienai organiškai bendruomenei, jungiamai iš vidaus, persunkiančiai visą gyvenimą, būtent TAUTAI.

2. *Valstybės kilimas iš tautos*

Kaip žmonės kartais nesuvokia istorijos vyksmo prasmės, rodo Renano žodžiai: „Tėvynė, – rašė Renanas, – yra prietarų ir įsivaizdavimų rinkinys. Po penkiasdešimties metų tautinio principo nebebus nė žymės"[10]. Net toks kultūros filosofas ir teologas kaip Mausbachas skelbė, kad tautinio principo realizavimas „visą mūsų kultūrą paverstų chaosu"[11]. Tuo tarpu šiandien mes matome, kad tautinis principas darosi naujos valstybės pagrindu, kad valstybinė krizė veda valstybę į tautą, ją iš tautos kildina, tautos struktūrą realizuoja valstybės gyvenime. Tautinio principo dėjimas į valstybės pagrindą reiškia valstybės pasukimą visiškai nauja linkme, nes tautinis principas jau yra ne draugijinis, bet bendruomeninis.

Tautos pagrindas yra tautinė individualybė. Tuo tarpu tautinė individualybė yra išvidinė jungtis, kuri riša žmones vieną su kitu ir tuo būdu sukuria organišką vienetą, kurį mes ir vadiname *tauta.* Šitoji jungtis yra sukurta rasės, gyvena-

[10] Cit. iš: *Goyau.* L' Idée de Patrie et l' humatitarisme, XXVIII, Paris, 1913, p. XXV.

[11] Aus katholischer Ideenwelt, Münster, 1921, p. 419.

mosios aplinkos ir istorijos likimo. Šitie trys veiksniai sudaro tam tikroje žmonių grupėje vienodą veikimo ir buvimo būdą. Jų paliesti žmonės pradeda savo viduje įgyti vienodų nusiteikimų, nors visados pasilieka laisvos asmenybės dvasinio veikimo srityje. Visa žmogaus būtybė darosi persunkta tautinės individualybės. Tautinė individualybė nėra koks nors atskiras specialus žmogaus pradas. Ji glūdi visoje žmogaus būtybėje. Ji apima jį visą ir jam visam turi įtakos. Dėl to tauta yra ne draugija, bet organiška, išvidinė bendruomenė. Tautos nariai nesiekia per tautą kurio nors intereso, kurio nors išviršinio tikslo, bet jie yra jungiami šitos išvidinės jungties, kartais to net patys nežinodami. *Tautinė sąmonė yra reikalinga tautai tobulėti, bet ji nereikalinga tautai egzistuoti.* Taip pat tauta neturi tikslo šalia savęs. Josios tikslas glūdi joje pačioje: *tauta turi prasmę, bet ne tikslą.* Tauta yra viena iš žmogiškojo gyvenimo formų ir todėl yra tvarkoma imanentinių, ne transcendentinių dėsnių. Tauta visų pirma yra išvidinė organiška bendruomenė.

Bet šitoji bendruomenė istorijos eigoje stengiasi apsireikšti ir iš viršaus regimomis formomis. Ji stengiasi, kaip sakoma, objektyvuotis. Linkimas į objektyvaciją yra giliausias žmogiškosios prigimties linkimas. Žmogus būtinai turi apreikšti savo vidaus pasaulį, nes tik objektyvuotas šitasai pasaulis įgyja visiško tobulumo ir esti atbaigiamas. Todėl žmogaus vidus objektyvuojasi žodžiais, mokslu, menu ir visuomeninio gyvenimo institucijomis. Tauta, kaip žmogiškoji bendruomenė, taip pat turi tokį prigimtą linkimą objektyvuotis. Ji nori susiorganizuoti, ji nori būti regima, nori tvarkyti objektyvųjį gyvenimą, nes kol tauta yra tik išvidinė bendruomenė, tol ji yra labai galinga žmogaus – *atskiro žmogaus* – viduje, bet ji yra menkai pajėgi išviršiniame gyvenime. Tuo tarpu įgijusi objektyviąją išraišką, ji imasi tvarkyti ir išviršinį gyvenimą.

Tautos objektyvacija kaip tik ir yra valstybė. Tiktai valstybėje tauta įgyja regimą lytį, tiktai valstybėje ji susiorganizuoja, gauna autoriteto ir galios tvarkyti viešąjį gyvenimą. Valstybė pasidaro tautos apsireiškimas arba tautos personifikacija, kaip ją yra pavadinęs Salonikų universiteto profesorius Mykolas

Dendias[12]. Taip pat tas pats profesorius valstybę vadina ne kuo kitu, kaip „juridiška organizuota tauta" (ten pat). Visi šitie posakiai reiškia, kad kai tauta išeina į gyvenimo, *objektyvinio gyvenimo*, areną, kai ji imasi tvarkyti viešuosius dalykus, ji veikia kaip valstybė. Valstybė šiuo atžvilgiu yra tautos objektyvacija, tautos apsireiškimas arba josios įsikūnijimas.

Čia mes tuojau matome, koks yra skirtumas tarp senosios ir naujosios valstybės. Senoji valstybė, atremta į draugijinį principą, tautai buvo išviršinis dalykas. Ji organizavo žmones kaip individus, kaip atskiras grupes, bet ji neorganizavo *tautos*. Senoji valstybė nebuvo *tautinė* valstybė, nes joje galėjo tilpti kelios tautos. Tautinis principas nebuvo padėtas į senosios valstybės pagrindą. Tuo tarpu naujoji valstybė esmingai išauga iš tautos. Ji nebėra tautai iš viršaus, bet ji yra tautos gelmių atskleidimas ir apsireiškimas. *Naujoji valstybė iš esmės yra tautinė valstybė*. Tiesa, ir ši naujoji valstybė gali praryti silpnesnes tautas ir joms neleisti turėti savų valstybių. Bet du dalykai ir šiuo atžvilgiu naująją valstybę skiria nuo senosios. Senojoje valstybėje pavergtos tautos išlikdavo *kaip tautos*. Nutautinimo procesas buvo nevedamas. Jeigu jis vykdavo, tai savaime. Specialiai niekas nesirūpindavo pavergtų tautų išnaikinti kaip tautų. Šiam faktui ir mes galime būti dėkingi, kad po 700 metų Klaipėda dar pasiliko bent pusiau lietuviška. Iš kitos pusės, senosios valstybės pavergtos tautos dažnai nenorėdavo turėti savų valstybių, nes jų tautinė sąmonė nebuvo tinkamai atbudusi. Dažnai jos net pačios pasiduodavo svetimų valstybių valdžiai. Visai kitaip yra naujojoje valstybėje. Naujoji valstybė užkariautas tautas stengiasi nutautinti, vadinasi, ji nepakenčia tautinio mišrumo. Joje turi aiškiai viešpatauti viena tauta. Iš kitos pusės, šios pavergtos tautos visada stengiasi turėti savą valstybę arba bent jos erzacą autonomijos pavidalu. Abiem atvejais aiškiai matyti, kad naujoji valstybė ir santykiuose su pavergtomis tautomis, ir su mažumomis reiškiasi kaip tautinė valstybė, kuriai ne vis tiek, kas apspręs jos institucijas, jos įstatymus ir jos gyvenimą. Tai yra

[12] „Revue de droit internationale", 1939, Nr. 2, p. 133–134.

visiškai kitokia valstybė negu senoji. Čia, kaip minėjome, pasikeičia ne tik režimas, bet pasikeičia pats pagrindas. Tautos įėjimas į valstybės pagrindus ir į konkretų valstybės gyvenimą reiškia tikrą perversmą, kurio rezultatų mes šiuo tarpu dar negalime nė numatyti. Bet viena yra tikra, kad naujoji tautinė valstybė visa savo struktūra bus kitokia negu senoji. Kokios yra šios struktūros žymės?

3. *Tautinės valstybės struktūra*

Nėra abejonės, kad naujojoje tautinėje valstybėje atsispindi tautos charakteris, josios struktūra, josios polinkiai ir valia. Jeigu tauta objektyvuojasi valstybėje, tai ji objektyvuojasi visa savimi. Todėl naujosios tautinės valstybės forma, josios institucijos, jos įstatymai išauga iš tautos dvasios. Jie nėra sukuriami pagal kokias nors tarptautines teorijas, bet yra atspėjami iš savo tautos. Todėl *tautinė valstybė iš tikrųjų reiškia tautos valią gyventi, veikti ir kurti.* Šitas pagrindinis tautinės valstybės bruožas, šitas tautos apsireiškimas valstybėje praktiškai suskyla į smulkesnes žymes, kurias reikia charakterizuoti ir kurios tautinėse mūsų dienų valstybėse vis labiau pradeda reikštis.

Pirmas tautinės valstybės bruožas yra josios *totalumas.* Tautinė valstybė esmingai yra totalinė valstybė. Jau buvo minėta, kad tautinė individualybė apima visą žmogų. Tautinė individualybė iš tikrųjų yra „tauta mumyse". Mes visa savo būtybe esame šitos „tautos mumyse" įtakoje. Kai šitoji tauta apsireiškia iš viršaus, kai ji objektyvuojasi, ji tuomet apima ne tik išvidinį – subjektyvųjį, bet ir išviršinį – objektyvųjį gyvenimą. Jeigu tad subjektyviajame gyvenime, jeigu mūsų viduje tauta apgaubia visą mūsų būtybę, savaime aišku, kad *tautos objektyvacija apgaubs ir visą objektyvų, visą viešąjį gyvenimą.* Tautinė valstybė negali būti kitokia, kaip totalinė, jeigu ji nori būti tautinio principo reiškėja ir vykdytoja išviršiniame gyvenime. Valstybinis totalizmas šiandien daugeliui sukelia tikrą siaubą. Bet tai yra jo apraiškų, ne jo esmės kal-

tė. Šiandien daugelyje valstybių totalizmas reiškia ne tautos išplitimą viešajame gyvenime, ne tautos perkėlimą iš subjektyviojo į objektyvųjį gyvenimą, bet šiandien totalizmas reiškia tam tikros ideologijos, tam tikros partijos, net atskirų asmenų nusistatymo brukimą į viešąjį gyvenimą. Tai yra, be abejo, *totalizmas*, bet tai anaiptol nėra *tautinis* totalizmas, tai nėra tautinės totalinės valstybės apraiška. *Totalumas tautinėje valstybėje yra ne kas kita kaip viešojo gyvenimo persunkimas tautiniu pradu.* Štai kas sudaro tikrąjį tautinės valstybės totalumą. Šiandien daugelyje kraštų mes matome tik jo karikatūrą arba pirmus mėginimus. Bet užtat mūsų pareiga ir yra nevykusias apraiškas atskirti nuo esmės.

Antras tautinės valstybės bruožas yra josios *kultūriškumas*. Senoji valstybė buvo daugiau *politinė*. Kultūrinės kūrybos organizavimą ji buvo daugiau palikusi vadinamajai privatinei iniciatyvai. Tuo tarpu naujoji tautinė valstybė kaip tik eina priešingu keliu. Neapleisdama grynai politinių uždavinių, ji pirmiausia kreipia dėmesio į kultūrinį gyvenimą, į kultūrinės kūrybos organizavimą. Privatinė iniciatyva čia daugelyje atvejų užleidžia vietą viešajai iniciatyvai. Tai irgi nėra atsitiktinis dalykas. Tauta kultūrinėje kūryboje apsireiškia ryškiausiai. Kiekviena konkreti kultūra gali būti tiktai tautinė. Tautiškumas objektyviajame gyvenime yra susekamas tiktai iš kultūros laimėjimų: iš mokslo, iš meno, iš literatūros, iš ekonominės struktūros, iš papročių ir t. t. Todėl tautinė valstybė, būdama tautos objektyvacija, savaime esti vedama į kultūrinės kūrybos organizavimą, nes šitame organizavime, šitoje kultūroje kaip tik geriausiai ir objektyvuojasi tautos dvasia. Todėl tautinėje valstybėje politiniai uždaviniai nublanksta prieš kultūrinius uždavinius. Politika apsiriboja daugiau užsienio sritimi. Vidaus politika paprastai tautinėje valstybėje nyksta, josios vietą užima kultūriniai klausimai. Todėl mūsų dienų atsisakymas politikuoti vidaus klausimais yra reikšmingas dalykas. Vėl turime pastebėti, kad kai kuriose šalyse šitas atsisakymas vyksta dėl to, kad vieniems prievarta tylint kiti galėtų geriau grupinę savo politiką reikšti ir vykdyti. Bet šitas kultūrinio principo sukarikatūrinimas ne-

iškreipia pačios jo esmės. Tai tik rodo žmonių nesusivokimą gyvenimo eigoje. Ir čia, peikiant šias grynai senosios valstybės liekanas, nereikia peikti paties kultūrinio naujosios valstybės bruožo. Tautinės valstybės susiejimas su tautos kuriama kultūra, šios kultūros organizavimas yra esmingi jos dalykai.

Trečias tautinės kultūros bruožas yra josios *pedagogiškumas*. Senoji valstybė tautos ugdymą, josios charakterio ir josios žymių išvystymą buvo palikusi pačiai gamtai. Tauta išsivystė tiktai tiek, kiek buvo aktyvūs prigimties veiksniai. Tuo tarpu naujoji valstybė pati aktyviai imasi organizuoti tautos ugdymą. Ji paima į savo rankas ne tik švietimą ir auklėjimą, suprastą siaura prasme, bet ir fizinį tautos gyvenimą ir jos sveikatos priežiūrą, josios narių didėjimą šeimose, josios apsaugą nuo maišymosi su svetimais elementais, josios emigracijos ir imigracijos tvarkymą. Dėl to tam tikri nuostatai, draudžią skirtingos rasės vedybas, reikalaują fizinės kultūros, švietimo priežiūros ir kontrolės yra reikalingi ir prasmingi. Šie dalykai senojoje valstybėje per daug buvo palikti kiekvieno individo nuožiūrai. Naujoji valstybė visa tai stengiasi sunormuoti ir palenkti tautos išsivystymui. Pastangos yra prasmingos, nes tautinė valstybė pirmutiniu savo uždaviniu kaip tik ir turi tautos ugdymą, suprastą plačiausia prasme. *Tauta tam ir siekia savo objektyvacijos, kad joje patobulėtų ir išsivystytų.*

Ketvirta tautinės valstybės žymė yra josios *tautiškumas*. Senosios valstybės nariai buvo *piliečiai*. Piliečio ženklas buvo valstybės duotas *pasas*. Tuo tarpu naujoji valstybė savo egzistenciją grindžia ne piliečiu, bet *tautiečiu*. Tautiečio ženklas jau yra ne pasas, bet *tautinė individualybė*. Šitas tautietis yra tikras valstybės narys, nes jis tikras *tautos* narys. Valstybė, būdama tautos objektyvacija, negali vienodai traktuoti ir tautiečius, ir svetimų tautybių piliečius arba vadinamąsias tautines mažumas. Tautiečiai yra tikri naujosios valstybės nariai, o visi kiti yra tiktai valstybės *gyventojai*. Jie gali naudotis visomis tautiečių teisėmis, bet negali turėti tų pačių privilegijų kaip tautiečiai. Jų dalyvavimas tautinės kultūros

gyvenime, moksle, mene, visuomenės institucijose, ekonomikoje yra nepageidaujamas, o kai kuriais atvejais net neleistinas. Mažumos tautinėje valstybėje visados yra svetimas kūnas, kuris niekados nesutaps su tautos kūnu ir neįsijungs į jos organizmą. Todėl *mūsų laikais valstybės ribos turi sutapti su tautos ribomis*, o tautos viduje gyvenantieji svetimtaučiai turi būti arba įjungti į tautos kultūrą ligi nutautinimo, arba iškelti į savą valstybę, arba palikti kaip svečiai bei besinaudoją prieglaudos teisėmis. Kitokios išeities nebėra, jeigu mes norime, kad valstybė tikrai ir sėkmingai būtų tautos objektyvacija. Šitas dėsnis ypač yra svarbus mažoms tautoms, kurioms net ir nedidelis svetimtaučių kiekis yra kultūriniu atžvilgiu kenksmingas. Šiandien kai kuriose valstybėse matoma kova su svetimtaučių gaivalais turi gilios prasmės. Tai yra kova su tautos kūno skaldytojais. Galima nesutikti kai kur su šitos kovos priemonėmis. Tačiau pats tautinės kultūros apvalymo principas yra sveikas.

Taigi šitomis keturiomis žymėmis yra charakteringa tautinė naujoji valstybė: ji yra *totalinė*, ji yra *kultūrinė*, ji yra *pedagoginė* ir ji yra *tautietinė*. Visos šitos žymės yra vienos vienintelės apraiška, būtent tosios, kad *valstybėje objektyvuojasi tauta*.

Pabaiga

Baigiant reikėtų šių principų šviesoje įvertinti mūsų lietuviškąją valstybę. Kad mūsų valstybė principiškai yra tautinė, tai visiems yra aišku. Mūsų tauta, kaip ir daug kitų, pasinaudojo tautinio principo atbudimu žmonijos istorijoje ir sukūrė *savą* valstybę. Mūsų valstybė taip pat yra tautos objektyvacija ir josios apsireiškimas. Bet mums dar daug reikia, kad šitą apsireiškimą, šitą objektyvaciją tikrai mes regėtume viešajame gyvenime. Mes einame totalumo linkme. Lietuviškumo kultūriniame darbe dar mums labai stinga. Taip pat ir tautos ugdymas dar nėra toks dinamiškas, kiek jo reikėtų šiais nepaprasto tempo laikais. Mes dar vis tebesiremia-

me *piliečio* sąvoka. Mums išeivis lietuvis dar turi mažiau teisių negu mūsų krašte gyvenąs svetimtautis pilietis. Tai yra nenormalybė, kuri turi būti pašalinta kuo greičiausiai. Taip pat mūsų viešasis gyvenimas, ypač ekonominė-materialinė jo sritis, tebėra svetimtaučių rankose. Dėl to kenčia ir dvasinė kultūra.

Vadinasi, mes einame tautinio principo keliu, bet einame per daug lėtai ir neplaningai. Mums reikia pasiskubinti, nes kaip seniau valstybės rungtyniavo savo prestižu ir savo galybe, taip dabar tautos pradeda rungtyniauti savo individualybės stiprumu ir savo kultūra. Mes negalime šių rungtynių pralaimėti, nes tai reikštų mūsų egzistencijos pralaimėjimą. Todėl padaryti mūsų valstybę *tautine* prasme totalinę, išplėsti tautinį principą kultūroje, sudinaminti tautos išvystymą, apsivalyti nuo svetimtautiškų priemaišų, žodžiu, *padaryti mūsų valstybę lietuvišką* yra visų mūsų uždavinys. Tai yra mūsų tautinė garbė ir pareiga.

TIESA IR TEISĖ

Ruošiantis mums atkurti savą valstybę, iškyla vienas gana painus ir nelengvai išsprendžiamas klausimas: kokią vietą mūsų valstybėje užims pasaulėžiūrinės bendruomenės, besireiškiančios bažnyčių, konfesijų, sektų ir įvairių organizacijų pavidalu? Kokias teises jos turės visuomeninėje mūsų santvarkoje? Ar visos jos bus prieš įstatymus lygios?

Iš sykio atrodo, kad kelti šį klausimą yra brautis į atviras duris. Juk argi pati demokratinė valstybė laiduoja *visiems* laisvės ir lygių teisių? Argi pasaulėžiūrinės bendruomenės čia gali sudaryti kokią nors išimtį? Teisė organizuotis yra demokratijoje pagrindinė, ir ji apima ne tik politinę, socialinę ir profesinę sritį, bet taip pat ir pasaulėžiūrinę. O atsiminus, kad sąžinės laisvė yra garantuojama visų demokratinių konstitucijų, atrodo, kad pasaulėžiūrinių bendruomenių teisės savaime darosi aiškios.

Ir vis dėlto šis klausimas nėra toksai paprastas, nes jo sprendime mes susiduriame su tiesa ir klaida. *Ar gali tiesa ir klaida turėti tas pačias teises*? Jeigu *taip*, tuomet tiesa ir klaida atsistoja toje pačioje plotmėje, ir mes patenkame į agnosticizmo bei indiferentizmo pelkes. Jeigu *ne*, tuomet klaidai atstovaujančios pasaulėžiūrinės bendruomenės negali būti prieš įstatymus lygios, ir mes sulaužome demokratinius dėsnius. Popiežius Leonas XIII yra pasakęs, kad „yra priešinga protui, jei klaidai teikiamos lygios teisės kaip ir tiesai" (enciklika „Libertas", liet. vert.: „Lux", 1949, p. 155). Iš kitos pusės, visose demokratinėse valstybėse matome, kad nekatali-

kiškos pasaulėžiūros bendruomenės (įvairios sektos ir konfesijos) turi tas pačias teises, kaip ir katalikiškosios. Kaip tad iš šio paradokso išbristi? Koks gi iš tikro yra santykis tarp tiesos ir teisės?

Popiežius Pijus IX garsiajame klaidų sąraše, vadinamame „Syllabus" (1864 m.), pasmerkė tokį teigimą: „Pagirtinai yra kai kuriose katalikų šalyse įstatymų nustatyta, kad imigruojantiems į ten asmenims leidžiama viešai atlikinėti bet kokį savo kultą" (liet. vert.: „Lux", 1949, p. 24). Vadinasi, *leidimas viešai atlikti nekatalikiškos religijos kultą popiežiaus yra smerkiamas.* Tą patį sako ir popiežius Leonas XIII: „Valstybė be Dievo nusižengia teisingumui ir protui. Tas pat tenka pasakyti apie tokią valstybę, kuri, kaip sakoma, su visomis religijomis yra lygi ir joms visoms pripažįsta tas pačias teises. Tokios valstybės laikysena praktikoje sutampa su bedieviškos valstybės nusistatymu" (enciklika „Libertas", liet. vert., p. 126).

Pripažinti tad visoms religijoms vienodas teises reiškia elgtis bedieviškai. Tačiau paskaitykime mūsų valstybės 1922 m. Konstituciją, kurios „visą ruošimo darbą nešė adv. Antanas Tumėnas su kitais krikščioniškojo bloko teisininkais" (įžanga į šios Konstitucijos leidimą 1949 m. Vokietijoje; „Tėvynės sargo" biblioteka, p. 6) ir už kurią „balsavo tik krikščioniškasis blokas" (ten pat). Šios Konstitucijos § 10 sako: „Negali būti teikiama ypatingų privilegijų nei mažinama teisių piliečiui dėl jo kilmės, *tikėjimo,* tautybės". Vadinasi, tikėjimas – vis tiek koks jis būtų, nes Konstitucija apie jo tiesą ar klaidą nesprendžia – yra pastatomas toje pačioje plotmėje kaip kilmė ir tautybė, kurios nėra nei teisingos, nei neteisingos, ir todėl neteikia Lietuvos piliečiui nei privilegijų, nei nemažina jo teisių. Nuosekliai tad tos pačios Konstitucijos § 83 sako: „*Visoms* esamoms Lietuvoje tikybinėms organizacijoms Valstybė *lygiai* pripažįsta teisės tvarkytis taip, kaip jų kanonai ar statutai reikalauja, *laisvai* skelbti savo tikėjimo mokslą ir atlikti savo kulto apeigas, steigti ir tvarkyti savo kulto namus, mokyklas, auklėjimo ir labdarybės įstaigas, steigti vienuolynus, tikybines kongregacijas, brolijas, uždėti savo nariams mokesnių tikybinių organizacijų reikalams, įgyti kilnojamąjį ir ne-

kilnojamąjį turtą ir jį valdyti". Taigi organizacijos, mokymo ir kulto laisvė yra mūsų Konstitucijos suteikta *visoms* religinėms bendruomenėms *be skirtumo*. Ir visą demokratinį tarpsnį (ligi 1926 m.) šios teisės nebuvo pakeistos ir net praktikoje nesužalotos. Ir katalikai, ir protestantai, ir žydai, ir mahometonai galėjo atlikti viešai ir privačiai savo apeigas, turėti bažnyčias ar maldos namus, leisti savo laikraščius ir knygas, steigti organizacijas, šaukti susirinkimus ir juose skleisti savo idėjas. Vadinasi, tiesa ir klaida mūsų valstybėje turėjo tas pačias teises. Nuostabiausia betgi, kad šios lygios teisės buvo suteiktos pačių katalikų rankomis, neprotestuojant prieš tai nei mūsų vyskupams, nei Romai. Bet ar dėl to mūsų valstybė jau buvo tapusi bedieviška? Ar dėl to mes buvome patekę į indiferentizmą ir laicizmą?

Tai vienas pavyzdys. Stabtelkime truputį prie kito.

1945 m. liepos 17 d. buvo paskelbta naujoji Ispanijos konstitucija – el Fuero de los espanoles. Prieš tai ji buvo priimta Kortesų rūmų ir Romos patvirtinta (plg. „La vie intellectuelle", 1948 m. liepos mėn., p. 12). Jos § 6 sako: „Išpažinimas ir praktikavimas katalikų religijos, kuri yra ispanų valstybės religija, naudosis oficialine globa. Niekas nebus skriaudžiamas dėl savo religinių įsitikinimų ir privatinio kulto praktikos. Nebus leidžiama kitokių apeigų ar viršinių pasireiškimų kaip tik katalikų religijos". Taigi Ispanijoje tiesai ir klaidai pagrindinis valstybės įstatymas neteikia tų pačių teisių. Žmogus gali tikėti, kaip jis nori, ir gali *privačiai* reikšti šį savo tikėjimą. Už tai jis nebus skriaudžiamas, kaip yra buvę inkvizicijos laikais. Tačiau *viešas šio* tikėjimo pareiškimas Ispanijoje yra leidžiamas tiktai katalikams. Praktikoje šis tiesos ir klaidos teisių skirtumas netruko pasirodyti. Protestantai, pasinaudodami minėtu konstitucijos paragrafu, pradėjo atidarinėti seniau uždarytas savo bažnyčias ir koplyčias, statytis naujų, steigti savo misijų centrus, skleisti savo idėjas žodžiu ir raštu. Juk niekas negali būti skriaudžiamas dėl savo religinių įsitikinimų. Tačiau Ispanijos katalikai subruzdo. Pasirodė ganytojų laiškų (kard. Seguros, Sevilijos arkivyskupo; Mgr. Casaus, Barselonos vyskupo), straipsnių laikraščiuose,

kuriuose buvo nurodoma, neva protestantizmas kėsinasi prieš Ispanijos katalikybę ir gresia religinei krašto vienybei. Studentai pradėjo ruošti demonstracijų ir plūsti protestantus. Jais pasekė ir minia. Granollers miestelyje buvo išniekinta mažutė, rūsyje esanti baptistų koplyčia: sulaužytos kėdės, išdaužyti langai, išdraskyta biblioteka. Barselonoje įvyko tas pat: čia buvo išniekinta metodistų koplyčia. Madride, Trafalgaro gatvėje, buvo didelė, graži anglikonų koplyčia, atnaujinta 1947 metais ir priklausanti vienai anglų draugijai. Būrys studentų nutarė nueiti į šią koplyčią ir sugiedoti „Salve Regina". Žinoma, koplyčios prižiūrėtojai pasipriešino. Tuomet studentai sulaužė suolus, kėdes, išdaužė langus ir ant baltų sienų prirašė „*Viva la Virgin* – Tegyvuoja Marija". Policija visur atvyko „per vėlai". Po to sekė, žinoma, svetimų valstybių protestai, pirmiausia Anglijos, ir aštrūs užsienio spaudos pasisakymai tiek prieš Franco režimą, tiek prieš Katalikų Bažnyčią. Ar *šiuo būdu* Ispanijos valstybė tapo katalikiška? Ar *šitoks* tiesos ir klaidos teisių skyrimas atitinka Bažnyčios dvasią? Kaip išspręsti šį keistą paradoksą?

Atrodo, kad kelią šio klausimo sprendimui yra nurodęs pats Kristus. Kartą Jis pasakė apaštalams šitokį prilyginimą: „Dangaus karalystė panaši į žmogų, kuris pasėjo savo dirvoje gerą sėklą. Žmonėms bemiegant, atėjo jo priešas, pasėjo kviečiuose raugių ir nuėjo sau. Kai želmuo paūgėjo ir išplaukėjo, pasirodė ir raugės. Šeimininko tarnai atėjo ir klausė: 'Šeimininke, argi ne gerą sėklą pasėjai savo lauke? Iš kurgi atsirado raugių?' Jis atsakė: 'Tai padarė mano priešas.' Tarnai pasiūlė: 'Jei nori, mes eisime ir jas išravėsime.' Jis atsakė: 'Ne, kad kartais ravėdami rauges, neišrautumėte draug su jomis ir kviečių. Palikite abejus augti iki pjūties'" (*Mt 13, 24–30*). *Raugės ir kviečiai čia yra piktų ir gerų žmonių simbolis.* Iš Viešpaties rankų išeina tiktai gerieji, nes Jo sėkla yra Tiesa. Tačiau amžinasis Dievo neprietelius į Tiesą primaišo klaidos, melo, blogio ir tuo būdu sugadina Dangaus karalystės pasėlį. Ir tai trunka visą žemiškosios istorijos metą. Tai vyksta visose žemiškojo gyvenimo srityse – tiek Bažnyčioje, tiek valstybėje. Kaipgi tad Viešpats atsako į šį pik-

tojo prado atsiradimą savo darbuose? Jis leidžia piktiesiems gyventi šalia gerųjų. Jis lydina ant abiejų lietų ir šviesdina saulę. Kitaip sakant, *žemės gyvenime Dievas teikia tas pačias teises geriesiems ir blogiesiems.* Jis nesutinka su žmogaus pasisiūlymu eiti ir išrinkti rauges, vadinasi, sunaikinti piktuosius. Ar tai reiškia, kad Viešpats čia atsistoja indiferentizmo pusėje? Anaiptol! Tai tik reiškia, kad *tiesos ir klaidos atskyrimą Jis pasilaiko pats sau, neleisdamas žmogui būti žmogaus teisėju.* Jis aiškiai sako savo tarnams: „Pjūties metu aš pasakysiu pjovėjams: 'Pirma išrinkite rauges ir suriškite į pėdelius sudeginti, o kviečius sukraukite į mano kluoną'" (*Mt 13, 30*). Klaida ir blogis bus iš būties pašalinti, bet tik paties Dievo tiesioginiu įsikišimu pastarąją istorijos valandą. O kol istorija vyksta, tol blogio pradai maišosi su gėrio pradais, tol raugės auga kartu su kviečiais, tol blogosios žuvys plaukioja kartu su gerosiomis (plg. *Mt 13, 47*). Kiekvienas žmogaus bandymas pagreitinti šį Viešpaties išsprendimą ir jau pačioje istorijos eigoje vykdyti tai, kas yra patikėta angelams pjovėjams (plg. *Mt 13, 49–50*), gresia pavojumi kartu su raugėmis išrauti ir kviečius, vadinasi, *sunaikinti ir esantį gėrį.* Žmogaus sprendimai šiuo atžvilgiu yra labai naivūs: norėdamas pašalinti klaidą, žmogus nukerta klystančią galvą. Todėl Kristus šitokio sprendimo nepriima ir jo vykdyti neleidžia. Jis liepia laukti pjūties meto.

Kodėl? Kodėl Kristus savoje karalystėje, kiek ji yra žemiška ir istorinė, tiesai ir klaidai – kviečiams ir raugėms – teikia tas pačias teises, leisdamas joms augti toje pačioje dirvoje, naudotis tuo pačiu maistu, ta pačia drėgme, ta pačia šviesa ir tuo pačiu oru? Kodėl, iš kitos pusės, Jis vis dėlto istorijos pabaigoje klaidą ir blogį – rauges – sunaikina? Atsakymą į šiuos klausimus galime rasti tiktai tame giliame skirtume, kuris yra tarp tiesos ir teisės.

Kas yra tiesa? Šis Piloto klausimas nėra lengvai išsprendžiamas. Kristus į jį yra atsakęs: „Aš esu... Tiesa". Jis *vienintelis.* Joks kitas asmuo negali pasakyti apie save „aš esu tiesa". Jis gali tik sakyti, kad jis turįs tiesos, kad jis gyvenąs pagal tiesą, kad jis laikąsis tiesos. Tiesa žemiškoje mūsų eg-

zistencijoje visados yra bendra ir idėjinė. Ji stovi viršum mūsų, kaip mūsų apsprendimas. Bet kaip tik todėl ji nėra asmeninė. Tiktai Kristuje tiesa yra apsireiškusi asmeniniu pavidalu. Niekur kitur! Žmogiškoje tikrovėje tiesa visados yra abstrakti. Ji yra idėja. Tačiau kaip tik todėl *tiesa niekados nėra ir negali būti teisės subjektas*. Teisė yra esmingai asmeninis dalykas. Ji yra teikiama ne idėjoms, ne abstrakcijoms, ne bendrybėms, bet žmonėms. *Teisės subjektas yra tiktai žmogiškasis asmuo*. Nebūdama asmeninė, tiesa nestovi toje pačioje plotmėje su teise. Tiesai teisių negalima nei teikti, nei neteikti, nes ji yra kitos tvarkos dalykas. Todėl tiesos ir teisės klausimas yra klaidingai keliamas pačiuose savo pagrinduose. Jis visuose savo nariuose yra dviprasmis, todėl neatsakomas nei taip, nei ne. Jeigu *teisės* žodžiu suprasime *abstraktų* tiesos ir klaidos sutapatinimą, tuomet, aišku, bus protui priešinga tiesai ir klaidai teikti tas pačias teises, vadinasi, tiesą ir klaidą statyti toje pačioje plotmėje. Bet jeigu *teisės* žodžiu suprasime žmogaus asmens *praktines* galimybes žemiškajame valstybės gyvenime, tuomet nebus jokio priešingumo protui, jeigu šventieji ir nusidėjėliai, krikščionys ir nekrikščionys naudosis šiomis galimybėmis *vienodai*. Tas pat yra ir su tiesos žodžiu. Jeigu *tiesa* vadinsime abstraktų principą, tuomet, aišku, jis bus vyriausias viso ko apsprendėjas ir aukštesnis už tai, kas jo neišreiškia arba tik netobulai išreiškia. Bet jeigu tiesą taikysime konkretiems asmenims, tuomet jie nė vienas jos tobulai neišreikš, todėl visi atsistos toje pačioje plotmėje.

Todėl kai popiežius Leonas XIII sako, kad „yra priešinga protui, jei klaidai teikiamos lygios teisės kaip ir tiesai", jis turi galvoje tiesos ir klaidos sugretinimą *abstraktinėje principo plotmėje*. Kas šitokias vienodas „teises" tiesai ir klaidai teiktų, tas būtų indiferentas, agnostikas, laicistas, bet nebe krikščionis. Bet kai mūsų 1922 m. Konstitucija pripažįsta lygias teises „visoms esamoms Lietuvoje tikybinėms organizacijoms", ji turi galvoje žmogiškųjų asmenų *praktines galimybes valstybėje* ir vykdo ne ką kita, kaip paties Kristaus prilyginimą – leisti vienodai raugėms augti šalia kviečių, nes ne konstitucijos dalykas yra jas išrinkti. Valstybė nėra tasai Viešpaties pašauk-

tasis angelas pjovėjas. Ji yra *tiktai dirva*. Todėl ne ji apsprendžia, kas joje turi augti ir kas ne. Tuo tarpu Ispanijos Konstitucijoje šie du dalykai – tiesa ir teisė – kaip tik yra nelaimingai sujaukti. Pripažindama katalikų religiją valstybine, ši Konstitucija išreiškia *principinę krikščionybės tiesą* ir tuo pačiu jos kilnumą, palyginus ją su kitomis religijomis ar konfesijomis. Tačiau neleisdama nekatalikams reikšti savo įsitikinimų viešumoje, ji pažemina *žmogiškąjį asmenį*, nes *konkretų* nekataliką pastato menkesnėje plotmėje valstybės akyse negu *konkretų* kataliką, kas yra neleistina tiek religijos, tiek demokratijos atžvilgiu. *Katalikybė nėra tas pat kas ir katalikai*. Valstybė teikia teisių ne katalikybei, bet katalikams – konkretiems jos piliečiams, išpažįstantiems katalikiškąją religiją. Katalikybė savyje jokių teisių iš valstybės neprašo, nes ji yra aukštesnis dalykas už bet kokią valstybę. Teisių reikalingi ne katalikiškieji principai, bei katalikiškieji žmonės. Tačiau kadangi konkretūs katalikai katalikiškosios Tiesos pilnatvės nė vienas neturi ir *šiuo atžvilgiu* negali būti lyginami su nekatalikais – tokį palyginimą tegali padaryti tik Dievas, – iš kitos pusės, kadangi teisė kasdienoje yra suprantama ne kaip principinis tiesos ir klaidos lyginimas, bet kaip praktinės galimybės žmogui gyventi valstybėje, tuo pačiu nėra jokio pagrindo, kad katalikai turėtų didesnių valstybėje teisių negu nekatalikai. Šia prasme mūsų 1922 m. Konstitucija nebuvo bedieviška ir nenusižengė minėtam popiežiaus Leono XIII teigimui. Iš kitos pusės, dabartinė Ispanijos Konstitucija negali būti laikoma katalikiška, kadangi ji neteikia žmogaus asmeniui vienodų galimybių augti žemės gyvenimo dirvoje, ko aiškiai reikalauja pats Kristus.

Koks tad yra santykis tarp tiesos ir teisės? Toks pat kaip tarp principo ir praktikos. Tiesa yra principas, teisė yra praktika. Tiesa yra bendra, teisė yra asmeninė. Todėl duoti vienodų teisių teisingiesiems ir klystantiesiems dar nereiškia pripažinti tiesą stovint toje pačioje plotmėje su klaida. Kai Kristus nepasmerkė sugautos svetimoteriaujant moters, bet ją paleido laisvą, Jis tuo anaiptol nepateisino svetimoterystės ir jos nepastatė toje pačioje plotmėje su moterystės išti-

kimybe. Jis tik parodė, kad svetimoterystės nuodėmė nebūtinai turi būti baudžiama užmušant žmogų akmenimis, kaip to reikalavo Mozės įstatymas. Kai mūsų Konstitucija teikė vienodas teises žydams ir katalikams, ji anaiptol katalikybės negretino su judaizmu. Taip pat kai Ispanijos studentai daužė protestantų koplyčios kėdes ir langus, pasiremdami savo Fuero § 6, jog nekatalikai negalį viešai reikštis, jie anaiptol nepasitarnavo tiesai, glūdinčiai jų religijos principuose. *Teisės subjektas yra žmogus, bet ne tiesą reiškiąs principas.* Šiuo atžvilgiu visi žmonės yra lygūs. Demokratijos laimėjimas ir yra tasai, kad ji išgelbėjo žmogaus asmenį iš abstraktinių principų vergijos.

KORPORACIJOS PROBLEMA

ĮVADAS

Korporacija kaip naujos santvarkos simbolis

Susidomėjimas korporacine idėja kultūriniame pasaulyje šiandien yra labai didelis. Kas tik vienokiu ar kitokiu būdu sąmoningai dalyvauja kultūringų šalių visuomeniniame dabarties gyvenime, tai tuojau susiduria su korporacijos sąvoka, su korporacijos problema ir su įvairiais šitos problemos sprendimo būdais. „Korporaciją, – kaip sako E. Duthoit, – supa palankumas ir viešosios nuomonės entuziazmas, iš vienos pusės, neramumas ir priešingumas – iš antros"[1]. Vis dėlto reikia pasakyti, kad palankumas korporacijai diena iš dienos didėja ir josios šalininkų skaičius auga.

Iš korporacijos šiandien visų pirma laukiama senųjų negerovių pašalinimo. Šitas lūkesys buvo pateisintas ir aprobuotas popiežiaus Pijaus XI enciklikos „Quadragesimo anno". Kalbėdamas apie klasių kovą, popiežius yra pasakęs, kad „šitą blogybę, kuri gresia pavojumi pačiai visuomenės egzistencijai, reikia kuo greičiausiai pašalinti. Bet pilnas pasveikimas tik tuomet bus galimas, jei, pašalinus minėtąjį priešingumą, bus sudaryti gerai sudėti socialiniai organizmai, būtent grupės ar profesijos, kuriose bus buriami žmonės ne pagal jų reikšmę darbo rinkoje, bet pagal įvairias šakas socialinio veikimo, kurį kiekvienas atlieka". Enciklika čia duoda suprasti, kad klasių kovos panaikinimo ji laukianti iš korporacinių vienetų sukūrimo.

[1] „Revue des deux mondes", 15 octobre 1935, p. 854.

Iš kitos pusės, naujos visuomeninės santvarkos kūrimas taip pat daug kur yra grindžiamas korporacija. Naujos valstybinės tendencijos, kurios pasirodė pokariniais metais įvairiuose kraštuose neretai iš esmės yra susijusios su korporacijos idėja. Tiesa, šita idėja yra labai įvairiai suprantama. Bet visados ji tarnauja kaip pats svarbusis pagrindas visuomeninio gyvenimo reformai. Korporacijos idėja šiandien yra daug kam tapusi naujos visuomeninės santvarkos simboliu.

Vis dėlto šiandien korporacijos idėja yra tykoma įvairių pavojų. Visų pirma ji dažnai yra blogai *suprantama* ir, antra, blogai panaudojama.

Labai dažnai korporacinei idėjai yra prikišama, esą ji esanti viduramžiškas padaras. Negalima neigti korporacijų buvimo viduriniais amžiais. Šituo atžvilgiu dabartinė korporacinė idėja turi tam tikrų ryšių su vidurinių amžių korporacijos idėja. Betgi viduriniais amžiais egzistavusios korporacijos nėra dabar kuriamų korporacijų nei *pavyzdys*, nei *idealas*. Dabartis stengiasi korporacijai surasti kitokius pagrindus ir kitokią struktūrą negu viduriniai amžiai. Istorinio gyvenimo negalima atsukti penketa amžių atgal. O. V. Nell-Breuningas teisingai yra pastebėjęs, kad korporacinė mintis krikščioniškosios socialinės filosofijos prasme nepriskiria savęs viduriniams amžiams, kurie jau yra amžinai mirę, bet pasitiki gyvenimu, josios šaknys glūdi dabartyje ir tikrovėje; todėl ji turi ateitį"[2]. Jeigu dabartinis korporacinis sąjūdis yra kuo nors panašus į vidurinius amžius, tai tik tuo, kad jis akcentuoja organišką visuomenės pobūdį, kaip kad ir anais laikais. Kai kurios idėjos yra amžinos. Yra laikų, kad jos esti tarsi mirusios. Bet ateina vėl laikai, kad jos prisikelia ir vėl pradeda gyventi. Prie tokių idėjų priklauso ir visuomenės organiškumo supratimas. Jis buvo labai gyvas viduriniais amžiais. Jis mirė individualizmo metu. Dabar, kada individualizmas baigiamas nugalėti ir išstumti iš visuomeninio gyvenimo tvarkytojų eilės, visuomenės organiškumo idėja vėl pradeda atgyti. Su ja drauge atgema ir korporacinė idėja. Bet tai anaiptol nėra vidurinių am-

[2] „Stimmen der Zeit", Oktober 1931, p. 32.

žių istorinių korporacijų atgaivinimas. Čia atgema tik idėja, tik pats bendrasis principas, bet ne jo struktūra. Todėl sakyti, kad korporacinė idėja yra vidurinių amžių atgyventos institucijos atgaivinimas reiškia nesuprasti nė pačios korporacijos idėjos apskritai idėjų likimo istorijos eigoje.

Atsiranda taip pat žmonių, kurie deda lygybės ženklą tarp korporacinio sąjūdžio ir fašizmo. Kai kas net pačią encikliką „Quadragesimo anno" laiko fašistiška, nes joje korporacinė idėja yra pabrėžiama visai aiškiai. Tačiau tarp šių dviejų dalykų esama didelio skirtumo. Fašistinis sąjūdis, suprantama, yra korporacinis. Bet ne kiekvienas korporacinis sąjūdis jau tuo pačiu yra fašistinis. Korporacijos idėja yra bendra ir krikščioniškajam solidarizmui ir fašizmui. Bet šitos idėjos supratimas ir ypač josios realizavimas yra visiškai skirtingas. Minėtas O. V. Nell-Breuningas praveda tokią paralelę tarp krikščioniškojo solidarizmo ir fašizmo[3]. Krikščioniškajame korporatyvizme valstybės veikimas yra tik papildąs ir padedąs ten, kur mažesnėms bendruomenėms trūksta jėgų ką nors padaryti. Fašistiniame korporatyvizme *visos bendruomenės gyvena tik iš valstybės malonės*. Ten vyrauja „valstybės visuotinumo" (*stato totalitario*) dėsnis. Krikščioniškajame korporatyvizme klesti autonomija iš apačios išaugusių profesinių bendruomenių, kurioms valstybė grąžina tai, ką buvo pasiėmusi dėl to, kad nebuvo kam šiuo ar kitu reikalu pasirūpinti. Fašistiniame korporatyvizme bendruomenes *steigia ir duoda joms galios pati valstybė. Jos turi tarnauti tik josios tikslams ir interesams.* Krikščioniškajame korporatyvizme yra nugalimas klasių išsiskaldymas padedant į pagrindą jam visai priešingą principą: dalinti visuomenę pagal profesinius pašaukimus. Fašistinis korporatyvizmas *klasinę visuomenės schemą įamžina* įvesdamas ją į *korporatyvinės* valstybės konstituciją. Krikščioniškasis korporatyvizmas aiškiai skiria, iš vienos pusės, profesinio pašaukimo sukurtą luomą, kaip narį viešosios santvarkos, iš antros – įvairias laisvas organizacijas, kaip padarus privatinės teisės ir privatinės iniciatyvos. Tuo tarpu fašistiniame korpo-

[3] Plg. ten pat, p. 47.

ratyvizme yra aiškus ir įstatymais pagrįstas *organizacijų monopolis, jas visas įtraukiąs į korporacinius vienetus ir atimąs jiems teisę sudaryti norimas koalicijas.* Apskritai krikščioniškajame korporatyvizme vyrauja susidraugavimas ir solidarumas, tuo tarpu fašistinėje santvarkoje – *biurokratija ir centralizmas.* Dėti tad lygybės ženklą tarp korporacinio sąjūdžio ir fašizmo galima tik tada, kai nesuprantama nei vieno, nei antro.

Šalia blogo korporacinės idėjos supratimo dažnai eina ir blogas josios *panaudojimas* reformuojant visuomeninę santvarką. Pirmoji ir pagrindinė klaida čia yra ta, kad *korporacijos idėja yra taikoma tik ekonominiam gyvenimui.* Dažnai yra manoma, kad korporacija, kuri, kaip matysime vėliau, išauga ant profesinių pagrindų, gali apimti tik ekonomines profesijas. Kalbant apie korporacijas beveik visuomet pradedama nuo amatininkų ir baigiama ūkininkais, tarsi visuomenėje nebūtų kitokių profesijų, kurios galėtų sudaryti idealinės kultūros korporacijų. Šitoji klaida neteisėtai susiaurina korporacijos sąvoką ir josios realizavimą padaro vienašališką ir todėl netobulą. Visuomeninė santvarka, kuri korporacinę idėją realizuotų tik ekonominėje srityje, nepateisintų to korporacija pasitikėjimo, kuris jai dabar yra rodomas. Korporacijos idėja pirmiausia yra ne ekonominė, bet *visuomeninė idėja.* Kiek ekonominis gyvenimas yra visuomeninė funkcija, tiek korporacija paliečia jį. Bet savo esmėje korporacija yra žymiai platesnė už ekonominę sritį. Korporacinis sąjūdis, jeigu jis yra suprantamas pagal savo prigimtį, stengiasi korporacinės idėjos pagalba reformuoti visą dabartinį sergantį visuomeninį gyvenimą, „kad svarbiausioji socialinio gyvenimo dalis, ekonominis klausimas, sugrįžtų į tiesias ir sveikas vėžes" („Quadragesimo anno", 3, 1). Ekonominio klausimo išsprendimas eina per visuomeninio klausimo išsprendimą, bet ne atvirkščiai. Todėl ir korporacinė idėja turi būti panaudojama visų pirma apskritai visuomeniniam gyvenimui, kuris paskiau sutvarkys ir ekonominę sritį.

Antras blogas korporacinės idėjos panaudojimas yra *josios pavertimas priemone totalinės valstybės interesams.* Totalinė valstybė yra visai kas kita negu korporacinė valstybė. Vals-

tybės totalitetas yra teorijos padaras. Valstybės korporaciškumas išauga iš pačios josios prigimties. Korporacinė idėja nei savo kilme, nei savo esme neturi nieko bendra su totalinės valstybės idėja. Vis dėlto totalinės valstybės tendencijos labai dažnai pasirenka korporaciją kaip priemonę savo totalitetui realizuoti. Iš tikro blogai panaudojama korporacija gali patarnauti totalinei valstybei ta prasme, kad ji (korporacija) padeda valstybei, kuri yra per palaida ir per plati, įtraukti į savo reikalų orbitą ne tik žmogų kaip individą, bet ir žmogų kaip asmenį. Iš viršaus sukurtoje ir iš viršaus valdomoje korporacijoje totalinė valstybė randa gerą pagalbininkę įjungti asmens gyvenimą į valstybės gyvenimą ir jį šiame paskandinti. Bet *šitoks korporacijos pavertimas priemone totalinės valstybės rankose* pražudo ir pačią korporacijos prigimtį. *Korporacijos pagrindinis ir esminis bruožas yra josios natūralumas ir organiškumas.* Tuo tarpu totalinė valstybė, kurdama korporacijas savo totalitetui realizuoti, neišvengiamai jas sukuria artificialiai ir mechaniškai. Totalinės valstybės korporacijos yra ne organizmai, bet *mechanizmai.* Tuo jos iš esmės skiriasi nuo natūraliai išaugusių organiškų korporacijų. Jeigu tad, pavyzdžiui, Italijoje, totalinės valstybės siekimai labai dažnai eina per korporacijas, tai tuo pačiu šitoji totalinė valstybė pražudo tikrąjį korporacijų pobūdį. Dėl galėjimo galima paversti korporaciją priemone asmeniui pavergti, bet tada ir pati korporacija darosi nebegyva.

PIRMAS SKYRIUS

Korporacijos prigimtis

1. Korporacijos supratimas

Iš sykio atrodo, kad korporacija yra toks dalykas, kuris kuriamas visiškai naujai, kuris tikrovėje neegzistuoja ir neturi joje konkrečių pagrindų. Bet iš tikrųjų yra kaip tik priešingai. Iš tikrųjų korporacija nėra jokia idėja, kuri realizuojama tik tam tikrais amžiais ir tam tikrose sąlygose. *Užuo-*

mazginis korporacijos egzistavimas yra amžinas, nes jis yra susijęs su pačiu žmogaus prigimties išsiskleidimu realiame gyvenime ir su šito gyvenimo išsišakojimu.

Realus žmogus yra įjungtas į visą eilę bendruomenių, su kuriomis jis turi ne tik išviršinių, bet ir gilių ontologinių santykių. Norėdami apibūdinti konkretų, antai kataliką, žmogų, mes paprastai pasakome jo *vardą, pavardę, tautybę ir užsiėmimą*. Visi šitie elementai kaip tik ir parodo žmogaus santykius su įvairiomis bendruomenėmis. *Vardas* žmogų įjungia į dvasinę ir antgamtinę bendruomenę. Vardą gaudami, mes daromės dalyviai tos tobuliausios bendruomenės, kurią Katalikų Bažnyčia vadina Šventųjų bendravimu. *Pavardė* parodo žmogaus ryšį su tam tikra šeima ir su tam tikra gimine. Pavardė įjungia žmogų į giminininę ir šeimyninę bendruomenę. *Tautybės* nurodymas veda žmogų į dar platesnes sferas. Tautybė yra toks elementas, kuris riša žmogų su ištisomis kartomis, su praėjusiais amžiais, su žeme, su istorija ir su jo gyvenama kultūra. *Užsiėmimo* predikatas yra siauresnės prasmės negu tautybė, bet platesnės negu šeima arba giminė. Užsiėmimas parodo, kad žmogus yra susijęs su visuomeniniu gyvenimu, su viešomis institucijomis, kad jis šitame gyvenime ir šitose institucijose užima savotišką vietą ir dirba savotišką darbą. Iš kitos pusės, užsiėmimas taip pat parodo, kad žmogus turi tam tikrų ryšių su kitais asmenimis, kiek jie yra šito užsiėmimo bendrininkai, kiek jie dalyvauja šitame užsiėmime ir kiek jie dirba tą patį darbą. Konkretaus gyvenimo profesijos yra išsiskaldžiusios. Bet šitas išsiskaldymas visados yra ne individualinio, bet visuomeninio pobūdžio, vadinasi, apima ne tik atskirus individus, bet ir ištisas šitų individų grupes. Užsiėmimas yra realus ryšys, kuris jungia žmones ir kuria tam tikrus sambūrius. Jeigu tad neskaityti tos bendruomenės, kuri yra antgamtinės tvarkos dalykas, tai prigimtoje tvarkoje kiekvienas žmogus būtinai yra įjungtas į šias pagrindines bendruomenes: *į šeimą, į tautą bei valstybę ir į profesiją.*

Ir štai *profesinė žmonių bendruomenė kaip tik ir sudaro korporacijos užuomazgą.* Šita prasme negalima tvirtinti, kad kor-

poracija yra kuriama iš nieko. Korporacijos branduolys glūdi profesijoje. Tuo tarpu profesija, kaip visuomeninis žmonių ryšys, jau yra, nes jis kyla iš pačios prigimties išsiskleidimo. Žmogaus prigimtis, bręsdama ir išsivystydama, savaime siekia tam tikros gyvenime vietos, kuri ir sudaro žmogaus profesiją. Profesiniuose sambūriuose visados esama dviejų pozityvių pradų, kurie vėliau išsivysto ir sukuria korporacinius vienetus, būtent: *1) rūpinimasis savos profesijos gerove, 2) atstovavimas saviems nariams.* Šitie du pradai yra galimi rasti net primityviose profesijose. Jau pirmykščių žmonių gyvenime medžiotojai arčiau glaudžiasi prie medžiotojų, negu prie gyvulių augintojų. Medžiotojų klanas savaime pasidaro visos šitos „profesijos" narių globotojas ir jiems atstovas. Vieno nario įžeidimas arba užmušimas yra laikomas viso klano įžeidimu, už kurį turi būti atkeršyta. Dar ryškiau šitie du pradai pasirodo antikinėse profesijose. Indijos gyventojų susiskaldymas į tam tikras kastas jau yra žinomas nuo pat giliausios senovės. Ir šitos kastos kaip tik jautėsi esančios visų kastai priklausančių narių globotojos. Tas pat galima pastebėti senoviniame graikų ir romėnų gyvenime. Apie vidurinius amžius netenka nė kalbėti, nes šituo metu profesiniai sambūriai jau buvo išsivystę į tikras korporacijas. Minėti du pradai viduriniais amžiais jau buvo radę ir juridinę savo formą.

Bet šalia šitų dviejų pozityvių pradų reikia profesijose nepraleisti pro akis ir dviejų negatyvių, būtent: *1) viešojo pobūdžio stokos* ir *2) viešosios galios stokos.* Abi šitos profesijų neigiamybės turi išvidinio ryšio viena su antra. Profesiniai sambūriai visados yra privatinės iniciatyvos arba tik natūralaus bendradarbiavimo padaras. Jie nėra organizuojami viešosios teisės būdu. Jie atsiranda tada, kai kas nors privačia savo iniciatyva ir privačia teise suburia žmones į tam tikrą vienetą arba kai bendros profesijos žmonės *savaime* vienas su kitu suartėja ir pradeda jaustis kaip vienos bendruomenės nariai. Natūralaus suartėjimo būdas yra žymus pirmykščių žmonių gyvenime, o privatinė iniciatyva daugiau pasirodo aukštesnėse kultūrose. Ir kaip tik dėl šito viešojo pobūdžio stokos profe-

siniai sambūriai neturi viešosios galios. Jie negali teisėtu būdu priversti savo narius vykdyti tam tikrus reikalavimus, nes kiekvienos tokios privatinės sąjungos nariai gali kiekvieną momentą šitą sąjungą palikti. Jie taip pat neturi nė pakankamų sankcijų, kad sudraustų tuos, kurie nepasiduoda sąjungos drausmei arba nevykdo josios reikalavimų. Profesiniai sambūriai kaip tokie niekados neišeina iš privatinės teisės rėmų ir niekados netampa viešosios teisės institucijomis.

Bet mes galime kelti klausimą, kas pasidarytų, jeigu šitie profesiniai sambūriai vis dėlto taptų viešosios teisės institucijomis ir įgytų viešosios galios? Atsakymas aiškus. *Tada jie virstų korporacijomis.* Vadinasi, korporacijos kilimas yra labai natūralus ir labai aiškus. *Korporacija kyla iš profesinių sambūrių, kai šie išeina iš privatinės teisės ribų ir įgyja viešosios galios.* Kitaip sakant, jeigu profesiniam sambūriui arba profesinei organizacijai, kuri yra atsiradusi iš privatinės iniciatyvos arba iš natūralaus suartėjimo, yra suteikiamas viešasis pobūdis ir viešoji galia, tada šitas sambūris arba šita organizacija virsta korporacija. *Korporacija todėl yra viešosios teisės būdu suorganizuota profesija.*

Natūralaus suartėjimo profesijos paprastai neturi jokios juridinės, vadinasi, kultūrinės formos. Ūkininkai net ir mūsų laikais sudaro labai vieningą profesiją. Bet kadangi ji yra kilusi ne iš privačios iniciatyvos, bet iš natūralaus suartėjimo, todėl ūkininkų profesinis vienetas neturi jokios konkrečios lyties. Profesiniai sambūriai, kilę iš privatinės iniciatyvos, vadinasi, būdami ne gamtos, bet dvasios padaras, jau turi regimą lytį, bet šitoji lytis, kaip minėjome, yra dar netobula, nes ji nėra įjungta į viešųjų institucijų eiles. Korporacija tuo tarpu kaip tik papildo abiejų rūšių netobulumus. Ji suteikia kultūrinę-juridinę lytį natūralaus suartėjimo sambūriams ir ji patobulina privatinės iniciatyvos sambūrių formas. Abiem atvejais korporacija yra natūralus profesinių sambūrių pratęsimas ir jų atbaigimas kultūrinėmis priemonėmis. Profesiniai sambūriai pačia savo prigimtimi tartum ilgisi korporacijos, kaip kiekvienas gamtos padaras kad ilgisi kultūros įtakos. Korporacija išlaisvina profesinius sambūrius iš jų

siaurumo, iš jų negalios; ji papildo jų trūkumus ir įveda juos į aukštesnį visuomeninio gyvenimo laipsnį. Korporacija santykyje su profesiniu sambūriu reiškia patobulinimą ir pakilninimą. Organizacinė lytis, kuri korporacijos yra suteikiama profesiniam sambūriui, kylanti iš viešosios teisės ir korporaciją padaranti viešosios teisės institucija, yra aukštesnio laipsnio, palyginus ją su privatinių sambūrių formomis. Šituo atžvilgiu galima sakyti, kad *korporacija yra profesija, pasiekusi viešosios teisės institucijos laipsnį ir tuo būdu įgijusi viešosios galios.* Iš natūralaus suartėjimo per privatinę iniciatyvą profesinis sambūris žengia prie viešosios institucijos ir susiformuoja korporacijos pavidalu. Korporacija yra natūralus profesinio sambūrio tęsinys ir jo atbaigimas.

Svarbu visados atsiminti, kai kalbama apie korporaciją, kad ji apima tos profesijos *ir darbdavius, ir darbininkus.*

Korporaciją tad pirmiausia reikia suprasti kaip natūralų profesinio sambūrio atbaigimą. Korporacija išauga ne iš išsvajotos teorijos, bet *iš prigimto žmogaus linkimo vienodam darbui sukurti pastovias viešosios teisės formas.* Korporacija tad šituo atžvilgiu yra organiška tobulesnio ir aukštesnio visuomeninio gyvenimo forma.

2. Visuomeniniai korporacijos elementai

E. Duthoit praėjusioje socialinėje savaitėje Angerse davė tokią korporacijos apibrėžtį: *korporacija „tai oficiali ir vieša institucija, tarpininkaujanti tarp atskirų užsiėmimų ir valstybės ir vykdanti bendrąjį gėrį tam tikros profesijos viduje"*[4]. Tai yra visuomeninis korporacijos supratimas ir visuomeninė josios apibrėžtis. Joje labai lengvai galima rasti trejetą pagrindinių elementų: *1) kad korporacija yra oficiali ir vieša institucija, 2) kad korporacija yra tarpinė institucija* ir *3) kad ji yra bendrojo gėrio vykdytoja profesijos viduje.*

Pirmutinis visuomeninis korporacijos elementas yra josios *oficialumas ir viešumas.* Šituo atžvilgiu, kaip jau esame minė-

[4] „Chronique sociale de France", Juillet 1935, p. 481.

ję, korporacija yra viešosios teisės institucija. Šituo atžvilgiu ji taip pat įsijungia į vieną eilę tokių oficialių ir viešų institucijų kaip valsčius, kurios nesutampa nei su valstybe, nei su privačios iniciatyvos organizacijomis arba vienetais. Viešu ir oficialiu savo pobūdžiu korporacija kaip tik ir skiriasi nuo visų kitų bendruomenių, kurios tokio pobūdžio neturi ir todėl nepriklauso viešosios teisės sričiai. Savaime suprantama, kad korporacijos viduje gali būti ir laisvų privatinių organizacijų, ir įvairių sambūrių. Korporacija visus juos apima, bet jų neabsorbuoja ir nenaikina, jei tik jie nesukyla prieš pačios korporacijos prigimtį.

Antras visuomeninis korporacijos elementas yra tas, kad korporacija iš esmės yra *tarpinė institucija*. Žemiau už korporaciją stovi *laisvi profesiniai sambūriai*. Aukščiau už ją yra *valstybė*. Korporacija stovi viduryje tarp šitų dviejų rūšių organizacijų ir sudaro natūralų tarp jų tarpininką. Yra visai aišku, kad atskirų asmenų užsiėmimai turi būti surišti su valstybe, kad atskiros ir specialios profesijos negali nebūti valstybės priežiūroje ir ankštuose su ja santykiuose. Bet iš kitos pusės, kaip yra teisingai pastebėjęs E. Duthoit[5], atskirų asmenų profesijos negalėtų santykiauti su valstybe tiesioginiu būdu be didelės skriaudos ir joms pačioms, ir valstybei. Valstybė yra per platus ir per didelis vienetas, kad galėtų tiesioginiu būdu apimti ir organiškai suglausti smulkias profesijas ir dar smulkesnes jų šakas. Jei valstybė konkrečiai kur imasi tokio uždavinio, tai ji apsikrauna tokiais smulkiais darbais, kurie tikrumoje jai nepriklauso ir kurie neleidžia valstybei vykdyti plačių jos užsimojimų. Valstybės tikslo tobulesniam siekimui būtinai reikalinga išlaisvinti ją iš šitų smulkmeniškų darbų naštos. Be to, kiekviena profesija reikalauja tam tikros disciplinos ir tam tikro vadovavimo. Jeigu vėl valstybė nori kur pati tiesioginiu būdu profesijoms vadovauti ir palaikyti jų viduje discipliną, ji konkrečiai negali nieko kito profesijoms duoti, kaip tik savo jėgą. Iš čia kyla biurokratija ir centralizmas, kuris prislegia visą visuomeninį gyvenimą ir naikina atskirų as-

[5] Plg. ten pat, p. 482.

menų atsakingumą. Labai charakteringa, kad žmonių, kuriems valstybė paveda profesinių sambūrių tvarkymą josios vardu, nesąžiningumas didėja kaip tik tada, kai valstybė ypatingu būdu pradeda kištis į profesinius reikalus. Valstybės savinimasis vyriausio profesijų vadovavimo ir profesijų administravimas savo vardu atpalaiduoja asmenis nuo atsakingumo ir natūraliai juos pastumia prie neteisėtumų ir prie nesąžiningumų. Šitą dėsnį labai ryškiai patvirtina ir kai kurie mūsų visuomeninio gyvenimo nenormalumai.

Visas šitas negeroves kaip tik ir pašalina tarpininko įvedimas *korporacijos pavidalu*. Visų pirma korporacija pagelbsti valstybei, nuimdama nuo josios įvairių smulkių rūpesčių naštą. Tiesa, korporacija niekados nepanaikina profesijos saryšio su valstybe. Tai kaip tik būtų prieš josios prigimtį. Korporacija tam ir yra kuriama, kad padėtų profesijai organiškiau santykiuoti su valstybe. Valstybė visados pasilieka kaip profesijų kontroliuotoja, kaip jų taikintoja ir prižiūrėtoja. Ji nediktuoja profesijoms taisyklių iš viršaus. Ji duoda joms laisvę tvarkytis korporacijos ribose. Ji pasidaro tik vyriausias sprendėjas ir arbitras ten, kur korporacijų galia nesugeba ko nors padaryti.

Iš kitos pusės, korporacijos įvedimas palengvina ir pačioms profesijoms. Jis išgelbsti jas iš valstybinės biurokratijos ir centralizmo, jis padidina asmens atsakingumo pajautimą ir tuo būdu padeda geriau vykdyti viešąjį ir bendrąjį gėrį profesijos viduje. Korporacija duoda profesiniams sambūriams, kaip minėjome, viešosios institucijos pavidalą. Bendras darbas suartina įvairius sambūrius tarp savęs. Jie yra surišami solidarumo ryšiu. Korporacija prie šito solidarumo dar prideda *juridinį ryšį*. Vis dėlto korporacija santykyje su kiekvienu užsiėmimu nesikėsina pakartoti centralizuotos valstybės klaidos, būtent: *nesiima pati tvarkyti kiekvieną užsiėmimą*. Tiesioginis kiekvieno užsiėmimo tvarkymas yra korporacijos paliekamas jam pačiam. Jo dalykas yra pasirinkti personalą, sudaryti programą, palaikyti discipliną ir t. t. Korporacija čia tik duoda bendras direktyvas ir vadovauja tarpininkaudama tarp smulkių užsiėmimų bendruose jų reika-

luose ir tarp profesijos ir valstybės. E. Duthoit teisingai sako, kad „korporacijai taip pat tinka dėsnis: ji negali eiti į sritį tų veiksmų, kurie nėra josios. Juo labiau ji nuo šių veiksmų susilaiko, juo labiau ji stiprėja josios pačios srityje"[6].

Trečiasis visuomeninis korporacijos elementas yra *bendrojo gėrio vykdymas profesijos viduje*. Korporacija iš esmės yra pašaukta dalyvauti bendrosios gerovės vykdyme. Bet šitas vykdymas čia yra atliekamas viduje tų profesijų, kurias korporacija apima. Korporacija viešąjį ir bendrąjį gėrį vykdo trejopu būdu arba geriau trimis funkcijomis: *1) tvarkydama santykius tarp profesijos narių, 2) tvarkydama santykius profesijos narių su klientūra* ir *3) tvarkydama santykius tarp profesijos ir visuomenės*. Kai profesija nėra palenkta aukštesniam organizmui, kai ji nėra viešosios teisės institucija, santykiai tarp josios narių niekados negali būti tokie, kad jie bendrosios gerovės nepaverstų privatinių interesų rūpinimusi. Vėliau, kalbėdami apie sindikatus, kurie patys savyje sudaro pirmas korporacinių vienetų užuomazgas, matysime, kad sindikatai labai dažnai yra sukuriami ne viešosios gerovės vardu, bet atskirų sindikato narių naudai ir kad labai dažnai sindikato nariai jame pasilieka tol, kol turi iš to sau naudos. Korporacija kaip tik ir suvaldo tokius privatinius atskirų narių apetitus. Visą profesijos veikimą ji palenkia bendrajam gėriui, ir tuo būdu atskirų profesijos narių santykiai įgyja aukštesnį matą, kuriuo jie yra tvarkomi.

Korporacija tarp profesijos ir visuomenės atstato organiškus ryšius, kuriuos buvo visiškai išardęs individualistinis visuomenės supratimas. Dėl šitų korporacijos vykdomų funkcijų ji tampa svarbiausiu bendrosios gerovės gynėju ir realizuotoju. „Korporacija, – sako Duthoit, – yra gimusi bendrojo gėrio saugotoja; ji yra kvalifikuotas organas ir vykdytojas; jai tenka pareiga, kaip pastebi La Tour du Pin, atstatyti gerus amato papročius, parūpinti jiems priežiūrą, suteikti jiems galios tuo būdu, kad atskiri užsiėmimai yra reglamentuojami ir sykiu jie yra reprezentuojami santykiuose su centrine val-

[6] Ten pat, p. 484.

džia"[7]. Šitie du korporacijos uždaviniai – profesijų tvarkymas ir joms atstovavimas – kaip tik ir atskleidžia patį pagrindinį korporacijos bruožą viešosios gerovės atžvilgiu.

Visuomeniniai korporacijos elementai parodo ir apskritai korporacijos reikšmę valstybės gyvenime. Reikia sutikti su Duthoit, kad korporacija visų pirma yra kilusi iš ekonominės srities. Privatinės iniciatyvos sambūriai pirmiausia atsiranda ten, kur yra kuriama materialinė kultūra. Idealinės kultūros kūrimas nereikalauja tiek bendro pasigelbėjimo, nes jis yra labiau surištas su žmogaus dvasios gelmėmis. Todėl ir idealinės kultūros kūrėjų sambūriai atsiranda tik gana vėlai. Korporaciją paprastai grindžia ekonominiai reikalai. Vis dėlto, jau kaip ir įžangoje buvo pastebėta, būtų nepateisinamas siaurumas, jeigu norėtume korporaciją apriboti tik ekonomine sritimi. Korporacija kyla laiko atžvilgiu iš ekonomikos, bet vėliau ji pereina į idealinės kultūros sritis, ir ten sukuria savo vienetų. Kai korporacija apima visas didžiąsias visuomeninio gyvenimo profesijas, tai savaime kyla reikalavimas, kad ir valstybinė santvarka su ja skaitytųsi. Štai dėl ko naujos valstybinės tendencijos neretai yra susijusios su korporacine idėja.

3. Korporacijos pagrindai

Korporacinės idėjos išvystyme ir ištobulinime dalyvauja ir pati gamta, spontaniškai suvesdama žmones į tam tikrus sambūrius, ir kultūrinės žmogaus pastangos, duodamos šitiems sambūriams viešosios teisės, vadinasi, kultūros formas, ir galop religija, atskleisdama aukštesnę šitų sambūrių prasmę. Šito skyrelio uždavinys kaip tik ir yra panagrinėti kiekvieną šitą pagrindą skyrium.

Subrendusį žmogų charakterizuoja du pagrindiniai bruožai: *1) jo užimama gyvenime vieta* ir *2) jo dirbamas gyvenime darbas*. Pats žmogaus prigimties išsivystymas šituos bruožus jam gamina ir jį jiems parengia. Nenumaldomas vaiko noras žaisti ir visas jaunystės metų sąmyšis iš esmės yra ne kas kita, kaip

[7] Ten pat, p. 483.

pačios prigimties bandymas surasti augančiam žmogui jo veikimo lytį ir nustatyti jo veikimo vietą gyvenime. Prigimtis žaidimuose ir jaunimo išvidinėse kovose eksperimentuoja pati su savimi, kad surastų, kam ji tinka, kad sukurtų tą pastovią formą, kuria turės reikštis visas būsimo žmogaus gyvenimas. Vėliau, kai šita forma jau esti sukurta, žmogus nurimsta ir pradeda veikti tikra prasme. Kas turi reikalų su žmogaus išsivystymu, nesunkiai gali pastebėti, kad kultūrinio gyvenimo išsišakojimas prailgina dvasinį žmogaus brendimą. Juo labiau gyvenimas esti išsišakojęs, juo sunkiau jaunam žmogui surasti savą vietą ir savą darbą, juo ilgiau nesusiformuoja jame gyvenimo planas ir juo ilgiau jis lieka nesubrendęs. Tai yra svarbi išvada ne tik jaunimo psichologijai ar pedagogikai, bet sykiu ir *visuomenės filosofijai*, nes ji parodo, kad *būsima žmogaus profesija, būsimas jo gyvenimo darbas nėra žmogui pripuolamas, bet jis jau yra kuriamas pačios prigimties nuo pat josios išsivystymo pradžios.* Į tam tikrą darbą žmogų stumia ne tik išviršinės sąlygos, bet sykiu ir išvidiniai jo paties linkimai. Tiesa, socialinės sąlygos labai dažnai susikerta su prigimtais žmogaus linkimais. Labai dažnai žmogui tenka dirbti ne tai, kam jį skiria jo prigimtis, bet tai, ką jam parengia gyvenamos aplinkybės. Bet šitas prigimtosios tikrovės nenormalumas dar anaiptol nepaneigia įgimto profesijos pagrindo. *Profesijų ir darbų įvairumas yra išvidinės žmogaus prigimties pasireiškimo formų įvairumo išdava.*

Savaime suprantama, kad žmonės, kurie yra tos pačios profesijos ir dirba tą patį arba bent panašų darbą, natūraliai glaudžiasi vienas prie kito ir vienas su kitu nori susijungti. Labai dažnai šitas natūralus noras jungtis draugėn yra aiškinamas tik socialinėmis priežastimis. Nuo to laiko, kai evoliucionistinė pasaulėžiūra į visuomeninio gyvenimo pagrindus padėjo „kovą už būvį", pradėta manyti, kad ir profesijų bei darbų linkimas vienas į kitą yra taip pat šitos kovos už būvį pasėka. Vienodo darbo žmonės glaudžiasi draugėn tam, kad sykiu geriau apgintų savos profesijos reikalus ir atsispirtų negeistiniems veiksniams. Negalima šitų priežasčių neigti arba praeiti pro jas tylomis. Bendrų reikalų aprūpinimas visados yra geresnis susijungus draugėn ir drauge kovojant negu paskirai. Evoliucionistinė pasaulėžiūra čia turi tiesos. Vis dėlto

šitas psichologinis pagrindas nėra vienintelis ir dar labiau jis nėra giliausias, dėl ko vienodo darbo žmonės jungiasi į tam tikrus sambūrius. Iš tikrųjų linkimas jungtis yra daug gilesnis negu tik savų reikalų aprūpinimas. Jeigu, kaip tik ką minėjome, profesijos yra išvidinės prigimties pasireiškimo formų įvairumo išdava, tai savaime aišku, kad linkimas jungtis vienodų profesijų žmonėms yra išvidinių formų *vienodumo* išraiška. Žmonės, kurie dirba tą patį darbą, turi maždaug tą pačią išvidinę prigimties struktūrą ir šitas vienodumas yra jų profesijos bendrumo pagrindas. Darbas nėra tik mechaniškas kurio nors veiksmo kartojimas. Darbas, kuris čia suprantamas plačiausia prasme, yra kultūrinis žmogaus veikimas, vadinasi, *žmogaus kūryba*. Tuo tarpu kiekviena kūryba kyla iš giliausių žmogaus prigimties gelmių ir savyje slepia šitų gelmių struktūrą. Profesija kyla iš kūrybinio žmogaus nusiteikimo. Todėl ir tos pačios profesijos žmonių artinimas vienas prie kito taip pat yra žadinamas ne ko kito, kaip tik šitos vienodos dvasinės struktūros, kaip tik šitų vienodų prigimties formų. *Visuomeninis linkimas jungtis į vienodos profesijos sambūrius turi gilų prigimtą pagrindą.*

Štai čia ir glūdi gamtinis korporacijos pagrindas. Korporacija, būdama ne kas kita kaip aukštesnė kultūrinė profesijos lytis, palaiko visas gamtines profesijos žymes. Ji jų anaiptol nenaikina, kaip bet kuri kultūros forma nenaikina gamtos sukurtų pradų, bet tik apipavidalina juos aukštesne lytimi. Todėl korporacijoje yra visa tai, kas yra ir iš prigimties kilusioje profesijoje plius viešosios teisės forma. Korporacijos pagrindas yra toks pat kaip ir profesijos, vadinasi, pirmiausia kilęs iš giliausio žmogaus linkimo ir iš giliausios jo prigimties struktūros. *Korporacija rymo ant žmogaus formų vienodumo. Korporacijų įvairumas yra šitų formų įvairumas.* Štai dėl ko Duthoit ir sako, kad korporacija yra „gamtos noras"[8]. Gamtinį korporacijos pagrindą yra pabrėžusi ir enciklika „Quadragesimo anno": „pati prigimtis, – ten sakoma, – taip veda, kad, kaip vietos kaimynyste surišti žmonės buriasi į bendruomenes, taip lygiai vienu amatu ar profesija užsiimą

[8] Ten pat, p. 485.

žmonės – ar tai būtų ekonomikoje, ar kitoje kurioje srityje – sudaro tam tikras draugijas ar korporacijas taip, jog daugelis laiko šias organizacijas, kad ir ne taip esminėmis kaip ir pati visuomenė, tai bent natūraliomis".

Nenuostabu todėl, kad korporacija, būdama pačios prigimties padaras, istorijos eigoje yra radusi tam tikros išraiškos įvairiais amžiais. O. V. Nell-Breuningas sako, kad „korporacinė mintis priklauso žmonijos tradicijai". Vadinasi, korporacinė mintis yra tokia pat sena, kaip senos yra profesijos. *Istorinis korporacijos pagrindas yra tokio pat stiprumo, kaip ir gamtinis.* Korporacija yra ne tik „gamtos noras", bet, kaip yra pasakęs tas pats Duthoit, ji yra „išėjusi iš istorijos gelmių"[9]. Korporacija yra susijusi su laisvu užsiėmimu. Kur tik žmonės turėjo laisvės rinktis savo darbą pagal išvidinius savos prigimties reikalavimus, ten visur atsirasdavo tam tikrų profesinių sambūrių. Romoje randame amatininkų kolegijas, germanų kraštuose žinomos yra gildijos, kurios buvo tikros vidurinių amžių korporacijų užuomazgos. Vienodo darbo bendruomenės yra sutinkamos ir Šiaurės Afrikoje, ir Tolimuosiuose Rytuose, ir apskritai visame pasaulyje, nors šitų bendruomenių formos yra labai įvairios. Apie vidurinių amžių korporacijas nereikia nė kalbėti, nes jų gyvenimas ir reikšmė visai to laiko santvarkai yra gerai žinomas.

Moderniųjų laikų individualizmas tikėjosi palaidojęs korporacijas ir visuomeninį gyvenimą pastatęs ant suindividualinto pagrindo. Visuomeninis ir bendras vienodų profesijų pobūdis čia buvo paneigtas. Bet tikrumoje tai buvo tik iliuzija. Žlugus korporacijoms, jų vietoje netrukus pradėjo susidaryti tam tikros vienodų profesijų koalicijos, tam tikros sąjungos, kurios bandė ginti profesijos reikalus. Po jų pasirodė ir *sindikatai.* Iš karto nedrąsiai ir slaptai, vėliau viešai ir atvirai jie stojo korporacijų vietoje ir bandė vykdyti žlugusių korporacijų funkcijas. Pati tad istorija vietoje vienos formos korporacinių vienetų sukūrė kitas, žinoma, netobulesnes, nes sindikatai neturėjo tokios galios, kokios turėjo senosios korporacijos.

[9] Ten pat, p. 485.

Sindikatų išsivystyme E. Duthoit[10] skiria dvi pagrindines tendencijas: *liberališkąją* ir *organiškąją*. Eidami liberališkąja kryptimi, sindikatai pasidarydavo ir likdavo privatinėmis organizacijomis, kurios rūpindavosi tik savo narių reikalais ir tik šituos reikalus gindavo. Eidami organiškąja kryptimi, sindikatai turėjo tapti atstovais ne asmeninių interesų, ne interesų vienos kurios grupės arba klasės, bet bendrųjų visos profesijos interesų. Pirmoji kryptis atomizuodavo sindikato gyvenimą ir labai dažnai jis būdavo likviduojamas net valstybės įsakymais, nes besirūpindamas tik atskirų asmenų reikalais, jis labai dažnai pakenkdavo visos profesijos gyvenimui. Antroji kryptis sindikatus vedė į įsigijimą tam tikros galios profesijos ribose. Sindikatas čia tapdavo profesijos globėju ir reprezentantu santykiuose su kitomis profesijomis ir su visa visuomene. Organiškoji sindikato išsivystymo kryptis natūraliai vedė prie korporacijos. Kai kurių valstybių įstatymai patvirtino šitą sindikato užimtą poziciją ir suteikė jam tam tikrų teisių ir tam tikros galios bei autoriteto. Šitokie pusiau oficialūs ir pusiau vieši sindikatai kaip tik ir yra paskutinis žingsnis į korporacinius vienetus, kaip viešosios teisės institucijos su visomis savo galiomis ir pareigomis. Tokiu būdu pamažu suatomintas visuomeninis gyvenimas vėl pasiekė organišką savo formą. Kur organiški sindikatai buvo susikūrę, ten jie šiandien sudaro stiprią ir natūralią atramą kuriamoms korporacijoms. Kur jų nėra, ten korporacijos yra kuriamos iš laisvų profesijų arba jų sąjungų, kurių niekados netrūksta. Istorijos eiga atstato tai, kas buvo pačios žmogaus prigimties sukurta ir ką pats žmogus buvo sunaikinęs. Šituo atžvilgiu *korporaciją reikia laikyti ne tik gamtine, bet ir istorine jėga.*

Iš istorijos mes turime dabar žengti į *religinį* gyvenimą. Religinėje srityje katalikas gali rasti korporacinės idėjos gilesnį įprasminimą.

Nereikia įrodinėti, kad krikščioniškosios visuomenės idealas yra *Šventųjų bendravimas*. Jame glūdi tie nuostatai, pagal kuriuos turėtų būti tvarkoma bet kuri krikščioniškoji ben-

[10] Ten pat, p. 487.

druomenė. Šv. Paulius, tasai nepalyginamas krikščioniškojo gyvenimo tvarkytojas pagal antgamtinius dėsnius, savo Laiške korintiečiams kaip tik ir yra atskleidęs mums rūpimu klausimu susitvarkymo idealą. Tai jis padarė ne grynai teoriškais sumetimais, bet norėdamas grąžinti tvarką Korinto bendruomenei. Pauliui paskelbus Korinte Evangeliją ir išvykus toliau, tarp korintiečių po kiek laiko pradėjo atsirasti nesutikimų. Linkę bylinėtis, korintiečiai pradėjo tąsytis po teismus ir savo teisių ieškoti pas stabmeldžius. Dažnai jie dalyvaudavo ir stabmeldžių religinėse apeigose ir valgydavo stabams paaukotus valgius. Net ir kilniausiose krikščionių apeigose atsirasdavo iškrypimų. Pirmiau agapių metu turtingieji dalindavosi su neturtingaisiais. Atsiradus nesutikimams ir kivirčams, turtingieji atsiskyrė nuo neturtingųjų ir valgydavo vieni atsineštus valgius. Tuo būdu meilės pokylis virto pasipiktinimo sueiga. Šitas Korinto bendruomenės pakrikimas miniatiūroje vaizduoja mūsų laikus. Todėl ir šv. Pauliaus žodžiai darosi ypač reikšmingi. Jis rašo: „Esama skirtingų malonės dovanų, tačiau ta pati Dvasia. Esama skirtingų tarnysčių, tačiau tas pats Viešpats. Ir esama skirtingų darbų, tačiau tas pats Dievas, kuris visa veikia visame kame. Kiekvienam suteikiama Dvasios apraiška bendram labui. Antai vienam Dvasia suteikia išminties žodį, kitam ta pati Dvasia – pažinimą, kitam – tikėjimą toje pačioje Dvasioje, kitam – išgydymo dovaną toje vienoje Dvasioje... Ir visa tai veikia ta pati Dvasia, kuri dalija kiekvienam atskirai, kaip jai patinka. Kaip vienas kūnas turi daug narių, o visi nariai, nepaisant daugumo, sudaro vieną kūną, taip ir Kristus. Mes visi buvome pakrikštyti vienoje Dvasioje, kad sudarytume vieną kūną, visi – žydai ir graikai, vergai ir laisvieji; ir visi buvome pagirdyti viena Dvasia. Juk ir kūnas nėra sudėtas iš vieno nario, bet iš daugelio. <...>

Jūs esate Kristaus kūnas, o pavieniui – jo nariai. Dievas kai kuriuos paskyrė Bažnyčioje, pirmiausia – apaštalais, antra – pranašais, trečia – mokytojais... (*1 Kor 12, 4–14; 27–28*).

Šitie šv. Pauliaus žodžiai kaip tik ir parodo, kad profesijų įvairumas ir antgamtinėje srityje turi savo analogiją.

KORPORACINĖS IDĖJOS AKTUALUMAS

ĮVADAS

Korporacija kaip naujos visuomeninės santvarkos simbolis

Korporacinė idėja visuomeniniame dabarties gyvenime yra pirmutinė, kuri judina protus ir dažnai net kaitina širdis. Šiandien korporacija turi arba draugų, arba priešų. Abejojančių ir tokių, kurie korporacine idėja visiškai nesidomėtų, dabar yra kuo mažiausiai. Visi, kurie tik sąmoningai dalyvauja visuomeniniame dabarties gyvenime, kiekvieną dieną susiduria su korporacine visuomenės santvarka, su pačia korporacijos problema ir su įvairiais šitos problemos sprendimo būdais. „Korporacija, – sako E. Duthoit, – supa, iš vienos pusės, palankumas ir viešosios nuomonės entuziazmas, iš antros – neramumas ir priešingumas"[1]. Vis dėlto reikia pasakyti, kad korporacinė idėja kiekvieną kartą vis giliau spraudžiasi į visuomeninį gyvenimą, vis daugiau laimi pritarimo ir vis dažniau bei realiau ketina pereiti į praktinę visuomenės santvarką.

Šiandien į korporaciją yra atkreiptos akys visų tų, kurie arba nori išgydyti pasaulį iš senų negalavimų, arba bando kurti visai naują visuomeninį gyvenimą su naujomis jojo formomis. Net ir Pijus XI savo enciklikoje „Quadragesimo anno" korporacijai yra paskyręs visuomeninės sanacijos vaidmenį. Kalbėdamas apie klasių kovą, popiežius yra pasakęs, kad „šitą blogybę, kuri gresia pavojumi pačiai visuomenės egzistencijai, reikia kuo greičiausiai pašalinti. Bet pilnas pasveikimas tik tuomet bus galimas, jei, pašalinus minėtąjį priešingumą, bus sudaryti gerai sudėti socialiniai organizmai, būtent grupės ar profesijos, kuriose bus buriami žmonės ne

[1] „Revue des deux mondes", 15 octobre 1935, p. 854.

pagal jų reikšmę darbo rinkoje, bet pagal įvairias šakas socialinio veikimo, kurį kiekvienas atlieka". Iš kitos pusės, naujų visuomeninių santvarkų kūrimas taip pat daug kur yra grindžiamas korporacine idėja. Tiesa, šita idėja yra suprantama nevienodai ir dar nevienodžiau vertinama. Bet dažnai ji yra imama kaip pagrindinis visuomeninių reformų principas. Korporacinė idėja gali būti realizuota labai įvairiais pavidalais ir labai įvairiomis formomis. Ideologiniai nusistatymai, vietos ir laiko reikalai apsprendžia konkrečias korporacinės idėjos lytis. Vis dėlto nepaisant šitų, kartais net ir labai žymių skirtybių, daugumas dabartinių visuomeninių idėjų telkiasi aplinkui korporacinę idėją. Korporacija tampa židiniu, kuriame telkiasi visuomeninė dabarties mintis. *Korporacija virsta naujos visuomeninės santvarkos simboliu.*

Ar gali korporacija šitas viltis ir šituos lūkesčius pateisinti? Ar ji turi savyje jėgos nutraukti visuomenės pakrikimą ir grąžinti gyvenimui organinį pobūdį? Ar ji yra pakankamai giliai suaugusi su žmogaus prigimtimi ir ar visas istorinis vyksmas eina korporacijai palankia kryptimi? Štai klausimai, kurie, teigiamai ar neigiamai išspręsti, gali korporacinę idėją visuomenėje įtvirtinti arba palaidoti.

1. *Korporacinės idėjos atsiradimo priežastys*

Pati korporacinė idėja kaip tokia nėra mūsų laikų padaras. Ji yra amžina. Korporacinių užuomazgų mes randame jau pirmykščio žmogaus gyvenime. Matriarchatinio kultūrinio rato slapti vyrų sambūriai ir jų įtaka šito kultūros rato gyvenimui yra ne kas kita kaip pirmieji korporaciniai branduoliai pačioje žmonijos vaikystėje, taip lygiai kaip totemistinio kultūros rato horizontalinė visuomeninė santvarka yra pirmieji demokratijos branduoliai[2]. Iškasti korporacinės ar demokratinės idėjos

[2] Reikia pastebėti, kad mūsų laikais dažniau atsiranda balsų, spėjančių matriarchatinės dvasios grįžimą Europos gyvenime. Su šita dvasia eina ranka rankon platoniškosios filosofijos atgijimas ir sykiu korporacinės minties vis didesnis įsigalėjimas. Plg. *Moock W.* Das Ende des galileischen Zeitaltes, Hochland, 1929–1930, p. 411.

šaknis iš pirmykščio žmogaus gyvenimo būtų labai įdomi ir net dėkinga tema. Tuomet mes pamatytume, kad idėjos, kuriomis mes didžiuojamės arba su kuriomis mes kovojame, yra mūsų paveldėtos iš pačių neatmenamų žmonijos amžių ir reiškia ne ką kitą kaip pasaulėžiūrinį arba ideologinį nusistatymą visuomenės atžvilgiu. Šiuo tarpu tokios idėjinės archeologijos kasinėjimų mes nesiimsime. Čia mums rūpi tik pabrėžti, kad korporacinė idėja nėra mūsų laikų *sukurta*. Ji yra tik mūsų laikų *atnaujinta* ir kas kartas vis labiau *pabrėžiama*. Bet jeigu norime suprasti pačią šitą idėją, mes visų pirma turime suprasti tas priežastis, kurios korporacinę mintį mūsų laikais prikėlė ir kurios verčia ją ypatingai pabrėžti.

Tolimiausia, bet sykiu galbūt reikšmingiausia priežastis, kuri duoda korporacinei idėjai reikšmės dabarties gyvenime, kuri ją palaiko ir gaivina, yra *istorinio vyksmo linkmė į sintezę ir į išvidinę vienybę*. Vl. Solovjovas yra iškėlęs tris istorinio vyksmo tarpsnius: *išviršinės vienybės, išsiskaldymo ir išvidinės vienybės*. Išviršinės vienybės tarpsnyje gyvenimo pradai jau *yra*. Bet visi jie glūdi tik tam tikrose užuomazgose. Jie nėra išryškinę savo pavidalo kiekvienas atskirai. Vienas su kitu jie yra surišti dar išviršiniu būdu. Išsiskaldymo tarpsnyje šitie pradai ima skirtis vienas nuo kito ir kiekvienas išsivystyti pats savyje. Šiuo metu mes kaip tik ir turime savotišką gyvenimo pakrikimą. Bet kai gyvenimo pradai yra pakankamai išryškėję kiekvienas savyje, jie vėl susieina vienas su kitu, bet jau *laisvai*, vadinasi, jų vienybė dabar yra išvidinė[3].

Europos kultūros gyvenime visi šitie trys tarpsniai reiškia sykiu ir tris istorinius periodus. Išviršinės vienybės tarpsnis Europos gyvenime yra viduriniai amžiai. Čia galima surasti visas tas žymes, kurias Vl. Solovjovas laiko charakteringomis išviršinės vienybės tarpsniui. Mokslas ir filosofija čia buvo palenkti teologijai; ekonominis ir politinis gyvenimas – bažnyti-

[3] Manyti, kad šitoji išvidinė vienybė vėl pradės skaldytis ir vėl paskui vienysis, reiškia istorinį vyksmą suprasti kaip neturintį jokios prasmės ir jokio galo. Istorija neina tiesia linija, kaip manė Apšvietos filosofai. Bet ji neina nė ratu, kaip galvojo graikai. Istorinis vyksmas vykdo tam tikrą prasmę ir siekia tam tikro tikslo. Kiekvienas periodas yra žingsnis šito tikslo linkui.

nei organizacijai; technika ir menas – mistikai. Bet šitas palenkimas buvo tik išviršinis. Kiekviena gyvenimo sritis brendo savyje ir buvo palenkta tik dėl savo neišsivystymo, o ne dėl išvidinės gyvenimo harmonijos. Išvidinio nusilenkimo ir laisvo pritarimo šiuo metu dar nebuvo. Renesanso periodas Europos gyvenime pradėjo išsiskaldymo tarpsnį. Šiuo metu mokslas ir filosofija atsipalaidavo nuo teologijos ir persiskyrė tarp savęs. Ekonominis gyvenimas ir politika atsiskyrė nuo bažnytinės organizacijos ir taip pat nuėjo kiekvienas savo keliu. Technika ir menas išsprūdo iš mistikos globos ir išsivystė į atskiras gyvenimo sritis. Be to, šitose bendriausiose gyvenimo srityse taip pat ėjo tam tikras skaldymosi vyksmas, kuris ryškino atskirus smulkesnius pradus ir smulkesnes sritis. Šiandien istorinis Europos gyvenimo vyksmas, atrodo, jau suka į išvidinės vienybės tarpsnį. Yra daugybė ženklų, kurie rodo, kad atskiri gyvenimo pradai, kurie ligi šiol buvo pakrikę ir atsiskyrę vienas nuo kito, dabar vėl pradeda vienas su kitu susilieti, vienas su kitu bendrauti ir ieškoti bendrų jungiamų principų. Galbūt jie vėl susieis po teologijos, bažnytinės organizacijos ir mistikos globa. Bet šitas susiėjimas jau bus *visai kitoks*, negu jis buvo viduriniais amžiais. Gal tokios vienybės laikas dar yra labai tolimas. Bet viena yra tikra, kad skaldymosi ir atomizavimo periodas jau baigiasi. Istorija krypsta į sintezę, į organišką vienybę ir į solidarumą.

Ir čia yra pirmutinė, tegul ir tolimiausia priežastis, dėl ko korporacijos idėja mūsų laikais vėl atgijo. Korporacijos idėjos klestėjimas buvo viduriniai amžiai. Tai nebuvo tik socialinių sąlygų padaras. *Korporacija viduriniais amžiais išreiškė tą vieningumą, tegul ir tik išviršinį, kuris tada buvo persunkęs visą gyvenimą*[4]. Kai gyvenimas dabar vėl pradeda darytis vienin-

[4] Vidurinių amžių korporacijos žlugo ne dėl išvidinių intrigų, protekcionizmo arba dėl ekskliuzyvizmo, bet dėl to, kad pasikeitė visuomeninė pasaulėžiūra. Išvidinis bet kurios bendruomenės pakrikimas visados yra išvidinio dvasios pakrikimo pasėka. „Įvykiai pirma subręsta dvasios realybėje, o tik paskui pasirodo istorijos realybėje", – yra pasakęs N. Berdiajevas. Taip buvo ir vidurinių amžių pabaigoje. Intrigos, protekcionizmas, ekskliuzyvizmas buvo tik pirmieji ženklai, kad organinis visuomenės supratimas griūva ir kad prasideda visuomenės atomizavimas.

gesnis, korporacinė idėja savaimingai stengiasi tapti šito naujo vieningumo išraiška. *Korporacinė idėja iš esmės yra priešinga bet kokiam mechaniškam ir atomistiškam gyvenimo supratimui.* Ir kai tik šitas mechaniškas ir atomistiškas gyvenimo supratimas pradeda baigtis, korporacinė idėja savaime atgyja. Mūsų amžiuje taip ir yra. Atomistinė gyvenimo filosofija šiandien jau žlugo. Dabar gyvenimas yra suprantamas ne kaip mechaninis vyksmas arba mechaninė suma, bet *kaip organinis vyksmas ir kaip organinė visuma.* Dėl to šitos naujos organiškos gyvenimo koncepcijos simboliu arba reiškėju kaip tik ir tampa korporacinė idėja. *Dabartinis korporacinės idėjos aktualumas yra pažadintas paties istorinio Europos gyvenimo pasisukimo organiškos sintezės linkui.*

Su šita bendra priežastimi yra susijusi jau specialesnė, būtent *visuomenės organiškumo atsigavimas.* Gyvenimo skaldymasis į atskiras sritis bei sriteles palietė ir patį visuomenės supratimą. Besiskaldančiame gyvenime visuomenė yra suprantama kaip tam tikras mechanizmas, kuriame yra ne nariai, bet atskiros šalia viena kitos gyvenančios ir veikiančios *dalys.* Toks visuomenės atomizavimas teorijoje ir praktikoje jau buvo jaučiamas nuo pat Renesanso pradžios. Bet ypatingai ryškiai jis iškilo po prancūzų revoliucijos, kurios paskelbti principai padėjo pamatus mechaninei arba liberalistinei demokratijai. *Mechaninė demokratija yra atomistinio visuomenės supratimo realizacija.* Joje persvara yra atiduota *draugijai.* Draugija yra apspręsta intereso. Ji visados yra įkuriama, ji atsiranda laisvai susitariant žmonėms, kuriuos jungia noras pasiekti tam tikrą iš anksto pasirinktą ir pažintą tikslą. Draugijoje žmonės gyvena *šalia* vienas kito, jungiami vienodo intereso. Draugija todėl yra panaši į mechanizmą. Ir šitas mechanistinis pobūdis yra žymus demokratinėje santvarkoje.

Dabarties tendencijos visuomeniniame gyvenime kaip tik ir eina priešinga demokratiškajam mechanizmui linkme. Liberalistinės demokratijos gynėjai ir josios šalininkai mano, kad demokratijos pralaimėjimas įvairiose šalyse yra tik atsitiktinis padaras ir kad vieną gražią dieną vėl viskas bus, kaip ir buvę. Tai yra iliuzija. *Liberalistinės demokratijos pralaimėji-*

mas reiškia ne tiek demokratinio režimo pralaimėjimą, kiek pralaimėjimą visos visuomeninės pasaulėžiūros, kuri buvo pastatyta ant mechanistinio principo ir kurios išraiška buvo draugija. Šiandien kyla naujas visuomenės supratimas. Kai gyvenimas krypsta į vienybę, kurioje įvairūs pradai nėra niveliuojami, bet taip pat nėra mechaniškai sustatomi šalia vienas kito, tuomet ir pati visuomenė atrodo ne kaip atskirų individų suma, ne kaip šitų individų sambūris, bet *kaip organiška visuma, kaip organiška vienybė.* Vietoje mechaninio principo dabar visuomeniniame gyvenime yra keliamas *organinis principas,* kurio išreiškėju yra laikoma *bendruomenė.* Bendruomenė tuo ir skiriasi nuo mechaninės draugijos, kad bendruomenės jungtis yra išvidinė, kad ji nėra įkurta ar įsteigta, bet kilusi ir išsivysčiusi. Tarp bendruomenės ir draugijos yra ne tik laipsniškas skirtumas, bet skirtumas *esminis,* koks jis yra tarp organiško ir mechaniško dalyko. Todėl dabar visuomeniniame gyvenime mechanistinės draugijos vis labiau užleidžia vietą organinėms bendruomenėms, kokiomis yra šeima, tauta, korporacija arba pasaulėžiūriniai sambūriai. Dabartinė labai jaučiama draugijų krizė kaip tik ir kyla iš to, kad mechanistinės draugijos naujame visuomenės supratime neberanda savo vietos ir pradeda nebepateisinti savo buvimo. Jos pradeda krikti ir irti. Jų funkcijas pamažu perima bendruomenės. Korporacija šitokioje naujoje visuomenės koncepcijoje randa ypatingai palankią dirvą, nes ji iš esmės yra organinis dalykas, kuris jungia žmones ne išviršiniu būdu, bet išvidine savo jungtimi, kuria yra profesija.

Čia mes paliečiame trečiąją korporacinės idėjos iškilimo priežastį, būtent *profesinio principo pabrėžimą.* Pagal mechanistinį visuomenės supratimą profesija yra daugiau arba mažiau atsitiktinis žmogui dalykas. Demokratijoje šitoks profesijos atsitiktinumas buvo pasiekęs aukščiausią laipsnį. Mechanistinė teisių lygybė davė visuomenės nariams progų būti viskuo ir sykiu niekuo. Perėjimas iš vienos profesijos į kitą čia buvo reguliuojamas ne išvidiniu žmogaus palinkimu ir jo sugebėjimu, bet atskiro individo noru arba jo paties reikalu. *Mechaninėje demokratijoje profesija buvo atpalaiduota nuo*

organiško ryšio su žmogaus prigimtimi. Tuo tarpu dabar, kada visuomenės supratimas kas kartą darosi vis organiškesnis, ir profesija pradeda atgauti organišką pobūdį. Dabar profesija imama suprasti ne kaip žmogui atsitiktinė, bet kaip toks dalykas, kuris kyla iš pačios žmogaus prigimties, iš dvasinės jo struktūros ir iš jo prigimtų polinkių. Ugdyme profesinis lavinimas dabar yra laikomas žmogaus asmenybės atbaigimu, o ne tik žmogaus aprūpinimu tam tikru darbu, kaip pragyvenimo šaltiniu. Apie profesijos ryšį su žmogaus prigimtimi mes kalbėsime netrukus. Čia tik iškeliame šį dalyką, nes jis yra vienas iš korporacinės idėjos atgijimo priežasčių. Kai profesija yra suprantama mechanistiškai, savaime aišku, kad korporacija šitokioje profesijoje negali rasti vietos, nes tuomet korporacija būtų ne kas kita kaip profesinė draugija. Tuo tarpu korporacija ir profesinė draugija yra skirtingi dalykai. Bet kai profesija yra imama kaip organiškas dalykas, kaip susijęs su žmogumi organiškais ryšiais, kaip iš vidaus jungiąs žmones bendra organiška jungtimi, tuomet ir korporacinė idėja šitaip suprastoje profesijoje suranda natūralią savo atramą ir medžiagą savai idėjai realizuoti. *Korporacinė idėja gali būti įkūnyta tik organiškai suprastoje profesijoje*[5]. Štai kodėl mūsų laikų profesijos organiškumas eina ranka rankon su korporacinės idėjos įsigalėjimu.

Trys todėl yra pagrindinės priežastys, dėl ko korporacinė idėja pradeda atgyti mūsų dienomis: *1) Europos istorijos pasisukimas į išvidinės gyvenimo vienybės tarpsnį, 2) organiško visuomenės supratimo atgijimas* ir *3) profesijos surišimas su žmogaus prigimtimi.*

[5] Tas pat reikia pasakyti ir apie valstybę: *korporacinė idėja gali būti įkūnyta tik organiškai suprastoje valstybėje* arba *organinėje valstybėje.* Liberalistinė demokratija prieštarauja organinei valstybei ir tuo pačiu ji prieštarauja ir korporacinei idėjai. Bet korporacinė idėja gali būti – ir iš tikrųjų yra – gera priemonė liberalistinės demokratijos santvarką paversti organinės valstybės santvarka. Korporacinė santvarka, pradėta realizuoti liberalistinėje demokratijoje, ją pamažu paverčia organine valstybe. Šita prasme galima kalbėti apie korporacijas Prancūzijoje ar kitur. Bet niekados korporacija negali susigyventi su *permanentiniu* liberalizmu.

2. *Korporacijos pagrindai*

Korporacinės idėjos priešininkai mano, kad korporacija yra taip pat mados dalykas, kaip ir daugelis kitų skambių šūkių arba net ir idėjų. Tiesa, negalima neigti, kad kai kur korporacija iš tikro yra tapusi tiesiog stebuklingąja lazdele, kuri, atrodo, išgydysianti pasaulį iš kiekvienos ligos. Tai yra klaida. Bet taip pat klaida laikyti korporaciją tik atsitiktiniu padaru, kuris šiandien aktualus, o rytoj jau gali būti archyvinis dalykas be jokios skriaudos visuomenės ir žmogaus gyvenimui. Mes kaip tik ir norime įrodinėti, kad *korporacijos pirmutinis pagrindas yra ontologinis, vadinasi, kad korporacija savo šaknis turi pačioje žmogaus prigimtyje* ir josios polinkiuose, vadinasi, kad ir istorijoje ji nėra atsitiktinai atsiradusi.

Korporacija iš esmės yra susijusi su žmogaus profesija. Korporacijos pagrindas visados yra *profesinis*. Korporacijos negalima organizuoti kitokiais principais arba telkti į korporaciją žmones visiškai skirtingų profesijų. Jeigu bet kokio korporatizmo pagrinde nėra padėta profesijos, tuo pačiu toks korporatizmas neužsitarnauja būti vadinamas šiuo vardu. Tik vienodas darbas, o ne tam tikra politinė idėja gali suvesti žmones į korporacinius sambūrius ir juos surišti korporacine jungtimi. Profesija korporacijai yra ne atsitiktinis dalykas, bet organiškai susijęs su pačia *korporacijos* esme.

Bet profesija yra susijusi ir su *žmogaus* prigimtimi. Kiekvienoje profesijoje yra du pagrindiniai elementai: *1) užimama objektyvinėje gyvenimo srityje vieta ir 2) dirbamas objektyvus darbas*. Žmogaus prigimties išsivystymas kaip tik ir eina tokia linkme, kad ji savaimingai siekia abiejų šių dalykų. Pati prigimtis rengia žmogų tam tikrai gyvenimo vietai ir tam tikram darbui. Kaip psichologai, tarp jų ypatingai E. Sprangeris, konstatuoja, nenumaldomas vaiko noras žaisti ir visas jaunystės metų sąmyšis savo esmėje yra ne kas kita, kaip pačios prigimties bandymas surasti ir išryškinti žmogui būsimo jo veikimo formą ir nustatyti jo veikimo vietą gyvenime. Prigimtis vaikiškuose žaidimuose ir jaunuoliškose kovose eksperimentuoja pati su savimi, kad surastų, kam ji tinka ir kad sukurtų tą pastovią formą, kuria turės reikštis visas būsimo žmogaus

gyvenimas. Kai tik šita forma esti sukurta, žmogus nurimsta ir pradeda veikti. Psichologai pabrėžia, kad *jaunuolis tik tada tampa suaugusiu žmogumi, kai jam išryškėja jo gyvenimo planas.* Reikia pastebėti, kad kultūrinio gyvenimo išsišakojimas kaip tik prailgina dvasinį žmogaus brendimą. Juk juo labiau gyvenimas yra susiskaldęs ir išsišakojęs, tuo sunkiau jaunam žmogui surasti savą darbą ir savą vietą, tuo ilgiau jame nesusiformuoja būsimo jo gyvenimo planas ir tuo ilgiau žmogus lieka nesubrendęs dvasiniu atžvilgiu. Tai yra svarbi išvada ne tik pedagogikai ar jaunimo psichologijai, bet taip pat ir *visuomenės filosofijai*, nes ji parodė, kad *būsima žmogaus profesija arba būsimas žmogaus gyvenimo darbas nėra jam atsitiktinis, bet kad jis yra žmogui kuriamas jo pačio prigimties nuo pat josios išsivystymo pradžios.* Į tam tikrą profesiją ir į tam tikrą objektyvinio gyvenimo sritį žmogų stumia ne tik išviršiniai reikalai ir visuomeninės tradicijos, bet sykiu – ir tai visų pirma – jo paties išvidiniai linkimai ir jo prigimties struktūra. Socialinės sąlygos labai dažnai susikerta su šitais žmogaus linkimais. Dažnai žmogui tenka dirbti ne ten, kur jį skiria prigimtis, bet ten, kur jį pastato konkrečios gyvenimo aplinkybės. Bet šitas visuomeninio gyvenimo nenormalumas dar nepaneigia profesijos įgimto pagrindo. *Profesijų ir darbų įvairumas visados reiškia išvidinių žmogaus prigimties formų įvairumą.*

Čia kaip tik ir glūdi pirmutinis ir giliausias korporacijos pagrindas. Jeigu korporacija iš esmės yra susijusi su profesija ir, iš kitos pusės, jeigu profesija yra susijusi su žmogaus prigimtimi, savaime aišku, kad ir *korporacijos pirmutinis pagrindas yra žmogaus prigimties linkimas į tam tikrą darbą ir į tam tikrą objektyvinio gyvenimo vietą.* Korporacija todėl nėra *tik grynai* istorinių sąlygų padaras. Istorinis korporacijų susiformavimas yra tik šito prigimtojo korporacijos pagrindo apsireiškimas[6].

[6] Dažnai sakoma, kad žmogui yra įgimta *organizuotis*, bet jo prigimtyje nėra nurodymų, *kaip organizuotis*. Tai yra tik pusiau tiesa. Žmogui yra įgimta ne tik apskritai jungtis į sąjungas, bet taip pat įgimta organizuotis *profesiniu pagrindu*. Pati prigimtis veda žmogų ne tik į bendruomenę kaip tokią, bet ir specialiai į *profesinę bendruomenę*. Čia kaip tik ir glūdi korporacinio principo prigimtas pobūdis. Juridinė lytis korporacijoms yra istorijos padaras. Bet linkimas į korporacijas, kaip į *profesinius* sambūrius, yra žmogui įgimtas.

Korporacijų žlugimas istoriniame vyksme iš tikrųjų buvo ne paties korporacinio *principo*, tik išviršinės korporacinės *formos* žlugimas. Pats korporacinis principas, kaip matysime kalbėdami apie istorinį pagrindą, nežlugo niekados.

Savaime suprantama, kad žmonės, kurie yra tos pačios profesijos, vadinasi, kurie dirba tą patį darbą ir užima panašią gyvenime vietą, visai natūraliai šliejasi vienas prie kito ir stengiasi vienas su kitu susijungti. *Šitame natūraliame vienodos profesijos žmonių artėjime vienas prie kito glūdi psichologinis korporacijos pagrindas*, kuris dar geriau atskleidžia korporacijos ryšį su žmogaus prigimtimi. Labai dažnai šitas noras jungtis draugėn yra aiškinamas socialinėmis priežastimis. Nuo to laiko, kai evoliucionistinė pasaulėžiūra į gyvenimo pagrindus padėjo „kovą už būvį", pradėta manyti, kad ir profesijų bei darbų linkimas vienas į kitą yra taip pat šitos kovos už būvį padaras. Vienodo darbo žmonės glaudžiasi draugėn dėl to, kad bendruomenėje jie geriau gali apginti savo reikalus. Negalima šitų socialinių priežasčių ignoruoti. Jos turi savo reikšmės ir jos suveda žmones į tam tikras sąjungas ir draugijas. Bendrų reikalų aprūpinimas yra geresnis bendruomenėje negu atskirai. Evoliucionistinė pasaulėžiūra čia turi tiesos. Vis dėlto psichologinis linkimas jungtis yra daug gilesnis, negu tik apsirūpinimo reikalas. Profesijos kyla iš išvidinių žmogaus prigimties formų. *Profesijos vienodumas giliausia prasme reiškia išvidinių žmogaus prigimties formų vienodumą.* Ir todėl jeigu vienodos profesijos žmonės linksta jungtis draugėn, tai visų pirma dėl to, kad jie turi vienodas arba bent panašias išvidines savo prigimties formas, kad juos stumia šitas vienodumas arba panašumas vieną prie kito. Žmonės, dirbą tą patį darbą, turi maždaug tą pačią išvidinę prigimties struktūrą. Žmogaus dirbamas darbas nėra mechaniškas. Darbas jau yra kultūrinis veiksmas ir todėl *žmogaus kūryba*. Tuo tarpu kiekviena kūryba kyla iš žmogaus prigimties gelmių ir slepia savyje šitų gelmių bruožus. *Vienodas darbas apreiškia vienodas dvasios gelmes ir tuo pačiu per šitą vienodumą suartina žmones tarp savęs.* Linkimas į bendro darbo arba į bendros profesijos bendruomenę yra gilus psichologinis žmogaus linkimas, kuris kyla iš pačios psichinės ir

dvasinės žmogaus prigimties struktūros. Korporacinė bendruomenė šiuo atžvilgiu yra visai natūralus psichologinis žmogaus siekimas, kuris turi ontologinę atramą pačioje žmogaus būtybėje. *Korporacija rymo ant žmogaus prigimties formų vienodumo.* Korporacijų įvairumas yra šitų formų įvairumas. Štai kodėl ir Duthoit sako, kad korporacija yra „gamtos noras". Vadinasi, pati prigimtis sukuria žmogui korporacinės bendruomenės užuomazgų ir pati prigimtis pastumia žmogų į vienodos profesijos sambūrius. Vėliau žmogus juridinėmis ir politinėmis priemonėmis išryškina šitas prigimties užuomazgas. Bet juridinis korporacijos įsteigimas visados remiasi į prigimtą žmogaus linkimą į korporacinę bendruomenę.

Būdama suformuota pačios prigimties, korporacinė idėja yra tokia pat sena kaip ir pačios profesijos. Korporacinė mintis, pasak Nell-Breuningo, priklauso žmonijos tradicijai. Korporacija turi ne tik ontologinį ar psichologinį, bet taip pat ir *istorinį pagrindą.* Korporacija yra ne tik gamtos noras, bet, pasak to paties Duthoit, ji yra išėjusi iš istorijos gelmių. Korporacija yra susijusi su laisvu užsiėmimu. Kur tik žmonės galėjo rinktis užsiėmimą, ten visados susikurdavo korporacinių užuomazgų. Klaida yra klausti, kokia visuomeninė santvarka yra senesnė. Visos jos yra lygiai senos, nes visos turi savo šaknis trijuose pirmykštės kultūros ratuose, kurie visi buvo *sykiu.* Visuomeninės santvarkos skiriasi viena nuo kitos ne savo senumu, bet pasaulėžiūriniu savo pagrindu.

Modernusis individualizmas, ėjęs greta su liberalistine demokratija, tikėjosi palaidojęs korporacinę mintį. Tai buvo tik iliuzija. Korporacija *kaip visuomeninė ir juridinė institucija* buvo, tiesa, išgriauta. Bet korporacinė bendruomenė kaip tokia gyveno įvairiais pavidalais ir toliau. Žlugus viešoms korporacijoms, jų vietoje iš sykio pradėjo susidaryti tam tikros vienodų profesijų koalicijos, tam tikros sąjungos, kurios bandė ginti profesijų reikalus. Po jų pasirodė sindikatai. Iš sykio nedrąsiai ir slaptai, vėliau viešai ir atvirai jie stojo korporacijų vietoje ir ėmėsi vykdyti korporacijų funkcijas. Pati tad istorija vėl sukūrė tam tikras korporacines užuomazgas vietoje žlugusių korporacijų. Žinoma, šitos bendruomenės neturėjo tokios galios ir

tokios reikšmės, nes jos nebuvo viešosios teisės institucijos. Bet jos parodo, kad *negalima panaikinti prigimto žmogaus linkimo į korporacines bendruomenes*. Todėl ir dabar atgyjanti korporacinė idėja yra kaip tik šito prigimto žmogaus linkimo pergalė kovoje su individualistinėmis ir atomistinėmis tendencijomis.

3. *Korporacija kaip visuomeninė institucija*

Profesinė žmonių bendruomenė yra prigimtoji korporacijos užuomazga ir prigimtasis korporacijos pagrindas. Bet šitoji profesinė bendruomenė kaip tokia *dar nėra* korporacija. Korporacija nėra kuriama iš nieko. Pati prigimtis parengia korporacijai realių pradų ir realių sąlygų. Bet patys vieni šitie pradai dar nesudaro korporacijos. Todėl nors korporacinės užuomazgos buvo visais laikais, nors žmonės visais amžiais linko į korporacinį gyvenimą, bet korporacijų tikra prasme *ne visada* būta, nes kad iš prigimtųjų užuomazgų atsirastų toks aukštos visuomeninės kultūros pavidalas kaip korporacija, reikia pozityvaus visuomenės ir valstybės prisidėjimo. Pati savaime prigimtis priveda korporacinį žmogaus linkimą tik ligi natūralaus suartėjimo ir natūralaus bendradarbiavimo. Bet kad šitas natūralus suartėjimas ir natūralus bendradarbiavimas įgytų aiškią korporacinę formą, jis turi būti padarytas viešosios teisės dalyku. Kitaip sakant, jam turi būti uždėta visuomeninė-kultūrinė forma.

Jau natūraliame tos pačios profesijos arba to paties darbo žmonių sambūryje yra du pagrindiniai dalykai, kurie vėliau tampa esminėmis korporacijos žymėmis, būtent: *1) rūpinimasis savos profesijos gerove* ir *2) atstovavimas savai profesijai*. Šitų pradų galima rasti net ir pačiose pirmykštėse profesijose. Jau pirmykščių žmonių gyvenime medžiotojai arčiau glaudžiasi prie medžiotojų negu prie gyvulių augintojų. Medžiotojų klanas tampa savaimingu visos šitos „profesijos" globėju ir atstovu. Vieno nario užmušimas arba įžeidimas yra laikomas viso klano įžeidimu, už kurį paprastai esti keršijama. Dar ryškiau šitie du dalykai pasirodo antikinėse profesijose. Indijos

kastos taip pat jaučiasi esančios savo narių globotojos. Apie vidurinius amžius netenka nė kalbėti, nes ten buvusieji cechai buvo aiškūs savos profesijos reikalų gynėjai ir jų atstovai.

Bet šalia šitų dviejų pozityvių pradų natūralus profesijos narių suartėjimas ir bendravimas turi ir du trūkumu, būtent: *1) viešojo pobūdžio stoka* ir *2) viešosios galios stoka.* Profesiniai sambūriai visados yra tik arba privatinės iniciatyvos, arba natūralaus suartėjimo padaras. Jie nėra organizuojami viešosios teisės būdu ir viešosios teisės priemonėmis. Jie atsiranda tada, kai kas nors privatine savo iniciatyva ir privatinės teisės priemonėmis suburia žmones į tam tikrą sąjungą arba draugiją. Tokiu atveju mes turime *profesinę sąjungą.* Tokie sambūriai atsiranda ir tada, kai žmonės dėl savo profesijos vienodumo ir dėl reikalų bendrumo savaime suartėja į vieną bendruomenę. Tuomet mes turime *profesinį luomą,* pavyzdžiui, ūkininkų, kurie neturi jokios organizacinės lyties, bet kurie turi savą labai glaudžią bendruomenę. Privatinės iniciatyvos persvara yra didesnė aukštesniuose kultūros laipsniuose; natūralaus artėjimo persvara yra žymi žemesniuose kultūros laipsniuose. Bet ir vienu, ir antru atveju *profesinis sambūris – vis tiek ar jis bus profesinė sąjunga, ar profesinis luomas – neturi viešojo pobūdžio ir dėl to neturi viešosios galios.* Jis negali priversti narius vykdyti šito sambūrio reikalavimus, nes jo nariai kiekvieną momentą gali iš šito sambūrio, pavyzdžiui, profesinės sąjungos, išeiti. Jis taip pat neturi nė pakankamai sankcijų, kad sudraustų tuos, kurie savo veikimu kenkia visos profesijos reikalams. Profesinis sambūris nėra viešosios teisės institucija.

Bet mes galime paklausti: kas įvyktų, jeigu profesinė sąjunga arba profesinis luomas taptų viešosios teisės institucija ir įgytų viešosios galios? Tada jis taptų *korporacija.* Korporacija atsiranda tada, kai bet koks profesinis sambūris peržengia privatinės teisės ribas ir įgyja viešosios teisės pobūdžio. Korporacijos pagrindas visados yra profesinis, vadinasi, *natūralus.* Korporacijos viršūnė arba josios forma visados yra *juridinė,* kilusi iš viešosios teisės. Jeigu profesinei sąjungai arba profesiniam luomui yra suteikiama viešoji galia, jis virsta korporacija.

Todėl *korporacija yra viešosios teisės būdu suorganizuota profesija*. Štai korporacijos apibrėžtis. Šiuo atžvilgiu galima sakyti, kad valstybė korporacijų *nekuria*, bet jas tik *organizuoja*, nes valstybė nekuria profesijų. Ji šitas profesijas randa, jas sutvarko viešosios teisės būdu, ir taip atsiranda korporacijos. Dėl to *korporacija yra natūralus profesinio sambūrio pratęsimas ir jo patobulinimas*, nes kol profesinis sambūris pasilieka tik privatinės teisės srityje, tol jis yra labai netobulas ir viešajam gyvenimui per mažai reikšmingas. Viešosios teisės lytis atbaigia profesinę sąjungą ir profesinį luomą, įvesdama juos į viešąjį gyvenimą ir suteikdama jiems viešosios institucijos pobūdį. *Korporacija todėl visų pirma yra viešosios teisės institucija*.

Iš kitos pusės, korporacija pačia savo prigimtimi yra *tarpinė institucija*. Žemiau už korporaciją yra laisvi profesiniai sambūriai ir atskiri profesijos nariai. Aukščiau už korporaciją yra *valstybė*. Korporacija yra viduryje tarp šitų dviejų gyvenimo pradų ir juos organiškai jungia. Atskirų asmenų darbai, jų profesiniai reikalai turi būti surišti su valstybe. Atskiros profesijos turi būti valstybės priežiūroje. Bet, iš kitos pusės, valstybė yra per didelis ir per platus vienetas, kad ji galėtų organiškai su savimi surišti atskirus asmenis arba smulkias profesijas *tiesioginiu būdu*. Jei valstybė konkrečiai tokio uždavinio imasi, ji apsikrauna tokiais smulkiais darbais, kurie neleidžia valstybei vykdyti bendrų ir plačių užsimojimų. Valstybės aparatas tuomet pasidaro labai komplikuotas, nes kiekvienai profesijai yra visados reikalingas tam tikras atskiras administracinis organas. Be to, kiekviena profesija reikalauja tam tikros disciplinos ir tam tikro vadovavimo. Jeigu vėl valstybė *tiesioginiu būdu* nori profesijoms vadovauti ir palaikyti jų viduje tvarką bei drausmę, ji konkrečiai nieko profesijoms negali pasiūlyti, kaip tik savo jėgą ir prievartą. Iš čia kyla biurokratija ir centralizmas, kuris prislegia visuomeninį gyvenimą ir naikina atskirų asmenų atsakingumą. Labai charakteringa, kad žmonių, kurie tvarko profesijas, nesąžiningumas pradeda didėti kaip tik tada, kai valstybė pasidaro *tiesioginė* šitų profesijų vadovautoja. Valstybės administravimas profesinių reikalų savo vardu atpalaiduoja atski-

rus asmenis nuo atsakingumo ir tuo pačiu pastūmi juos į nesąžiningas manipuliacijas. Šitas faktas galima konstatuoti ir mūsų šalies gyvenime.

Dėl to ir yra reikalinga korporacija kaip tarpinė institucija tarp atskirų asmenų bei smulkių profesijų ir valstybės. Korporacija kaip tarpinė institucija nuima nuo valstybės pečių smulkių pareigų bei rūpesčių naštą ir palengvina valstybei rūpintis pačiais didžiaisiais savo uždaviniais. Valstybė tada pasilieka profesijų kontroliuotoja, jų taikintoja ir prižiūrėtoja. Ji duoda profesijoms laisvę tvarkytis korporacijos ribose. Ji nediktuoja profesijoms taisyklių iš viršaus. Ji pasidaro tik vyriausias sprendėjas ir arbitras ten, kur atskiros korporacijos arba profesijos vienoje korporacijoje nesusitaria arba nesugeba ko nors padaryti. Valstybė yra visuomeninio gyvenimo vadas. Todėl jai labiau negu atskiriems vadams tinka prancūzų posakis: *„rien ne faire, rien ne laisser faire, tout faire faire – nieko pačiam nedaryti, nieko neleisti savaime darytis, viską darydinti per kitus"*. Liberalistinė valstybė per daug leidžia viskam darytis *savaime*. Autoritetinė valstybė per daug nori viską *pati* daryti. Abi jos nusideda savo, kaip vado, charakteriui: pirmoji virsta valstybe tinginiu, antroji – valstybe juodadarbiu. Tuo tarpu organinės valstybės koncepcija kaip tik nori atstatyti valstybės kaip visuomeninio gyvenimo vado charakterį ir dėl to ji nori, kad valstybė viską tvarkytų, bet per kitus: savo priežiūroje ir savo kontrolėje. Korporacija kaip tarpinė institucija čia kaip tik ir yra geriausias valstybės kaip vado pagalbininkas.

PABAIGA

Korporacinės problemos idėjų santrauka

Baigiant, aiškumo dėlei, reikia formuluoti pagrindines mintis:

1. Korporacinė idėja mūsų laikais iškilo dėl to, kad ją pažadino Europos istorijos pasisukimas į išvidinę įvairių gyvenimo sričių vienybę, kad priešais mechaninį

ir atomistinį visuomenės supratimą buvo pradėtas statyti organinis visuomenės supratimas ir kad profesija pradėta laikyti ne atsitiktiniu žmogui dalyku, bet kylančiu iš jo prigimties struktūros.

2. Korporacijos pagrindai glūdi žmogaus prigimtyje kaip natūralus ir savaimingas linkimas į tos pačios profesijos narius, pažadintas žmogaus prigimties struktūros panašumo. Šitas linkimas padaro, kad korporacinės užuomazgos niekados istorijoje nebuvo išnykusios, nors jos ir buvo praradusios viešosios teisės formą.
3. Korporacija yra viešosios teisės būdu suorganizuota profesija. Kaip visuomeninė institucija, korporacija yra viešosios teisės institucija, iš vienos pusės, ir tarpinė institucija, iš antros. Šita paskutine savo funkcija korporacija atpalaiduoja valstybę nuo nereikalingų rūpesčių ir grąžina valstybei vadovaujantį charakterį. Šiuo atžvilgiu korporacija yra esminis organinės valstybės pradas.

KARO PRASMĖ IR TAIKOS PROBLEMA

Moderniškojo kvaitulio ir kraujo kvapo apsvaigintam žmogui galbūt juokinga atrodo tikėti, ką skelbė Senojo Įstatymo pranašai, kad ateis laikas, kada liūtas ganysis kartu su avinėliu, kada kardas bus perdirbtas į arklą, žodžiu, kada žemėje įsigalės taika ne tik tarp žmonių, bet net ir tarp gamtos sutvėrimų. Žiūrint mūsų akimis, kurios labai netolimoje praeityje matė tokių kruvinų įvykių, kokių mūsų planeta nepatyrė nuo pat savo gyvavimo pradžios, šitie pranašavimai atrodo lyg ir svajonės. Ir tai ne tik dėl praeities. Ateitis irgi nė kiek ne šviesesnė. Tiesa, šiandien renkami milijonai parašų už taiką, šaukiamos nusiginklavimo konferencijos, leidžiami specialūs laikraščiai taikos idėjai propaguoti. Bet tai yra tik viena medalio pusė. Atsivertę antrąją, pamatysime visai kitokį vaizdą: statomi didžiausio tobulumo, milžiniškas pinigų sumas suėdą karo laivai, dirbami tūkstančiai šarvuotų ir nešarvuotų orlaivių, slapta gaminamos nuodingos dujos, cheminės pramonės fabrikai taip statomi, kad vieną gražią dieną juos lengvai būtų galima pakeisti sprogstamosios medžiagos gamyklomis. Iš Nobelio paliktų kapitalų išmokamos *taikos* premijos. Bet štai 1930 m. Italijoje vieno Romos knygyno buvo paskirta 100 000 lyrų premija už geriausią veikalą, kuriame bus įrodinėjama *karo* reikalingumas.

Visa tai matant, girdint tuos sumišusius šauksmus, nenoromis kyla mintis, kad šiandieninis pasaulis trokšta ne taikos, bet poilsio, po kurio vėl pradėtų dar plėšresnį karą. Ne veltui tad ir G. Brandesas yra pastebėjęs, kad „mes gyvena-

me tokius laikus, kada tautos, pirmiau spaudusios kitas karo skorpionu, dabar plaka viena kitą alyvos šakele, kaip taikos simboliu. Taika, kurią dabar gyvename, yra karo tęsinys, tik kitokiomis priemonėmis" („Heinrich Heine", 1922, p. XV).

Taigi mūsų dienomis grumiasi dvi milžiniškos idėjos: taikos idėja ir karo idėja, kūrimas ir ardymas, gyvenimas ir mirtis. Kyla todėl baugus klausimas: kas nugalės? Nevaisingas būtų darbas atsakyti istoriškai, vadinasi, pranašauti, kas *iš tikrųjų* nugalės. Bet visai tikslu panagrinėti, kas *turėtų* nugalėti. O jau faktinoji karo ar taikos pergalė pareis nuo to, kokie motyvai bus daugiau įgyvendinami praktikoje: už taiką ar už karą. Todėl ir šitame straipsnyje nebus jokių „pranašavimų". Čia norima tik surasti giliausias karo šaknis ir tvirčiausius taikos pagrindus, ant kurių būtų galima paskui statyti visas rūmas.

1. Karo šaknys

Pozityvizmo persunkta socialinė filosofija šiandien neranda geresnio karo kilmės išaiškinimo, kaip *kova už būvį*. Jau Hobbesas, laikydamasis principo, kad žmogus iš prigimties yra kito priešas, priėjo išvadą, jog kariauti yra visai natūralus dalykas. Natūrali žmogaus būklė yra nedraugiška, nevisuomeniška, antisociali, žodžiu, *visų kova prieš visus*. *„Homo homini lupus est* – žmogus žmogui yra vilkas". Ir tik negalėjimas individualinėmis pastangomis kitų sudraskyti privertė žmones jungtis bendruomenėn. Tuo būdu žmogui Hobbesas atėmė bet kokį socialinį linkimą ir sukūrė diametraliai skirtingą teoriją tai pažiūrai, kurią jau Aristotelis išreiškė dviem žodžiais: *zoon politikon* – žmogus yra socialinis sutvėrimas. Bet nereikia plačiau nė nagrinėti, kad paaiškėtų, jog šitoji Hobbeso teorija yra kabinetinio darbo vaisius, nieko bendra neturįs su giliausiais žmogaus prigimties linkimais.

Be to, pati *kovos už būvį* principo esmė nei gamtoje, nei žmonėse neturi beveik nieko bendra su karu. Kai sakoma, kad tokia ar kitokia rūšis laimėjo kovą už būvį, tai visai ne-

reiškia, kad ji atvirai kariavo su apibrėžtu priešu ir tą karą laimėjo. Tai tik reiškia, kad šita rūšis prisitaikė prie gyvenimo sąlygų, kurias sudarė ją supanti aplinka, ir todėl galėjo išlikti. Kai mamutai Sibire išmirė, vadinasi, pralaimėjo kovą už būvį, o barsukai išliko, tai nereiškia, kad barsukai būtų buvę stipresni už mamutus ir šiuos būtų dantimis ir nagais nugalėję. Tai tik reiškia, kad barsukų prigimties struktūra buvo palankesnė prisitaikyti prie pasikeitusių aplinkos sąlygų. Taip pat ir žydų tauta jau keli tūkstančiai metų laimi kovą už būvį, nors neturi nei ginklų, nei kariuomenės, nėra gausinga ir su nieku nekariauja. Tuo tarpu galinga ir karinga romėnų tauta jau seniai yra dingusi nuo žemės paviršiaus. Kova už būvį eina visai *šalia* karo ir su juo neturi beveik nieko bendra. Ji gali kartais, aplinkybėms susidėjus, būti karo priežastimi, bet giliausios karo šaknys glūdi visai kitur. Tai patvirtina ir pirmykštė žmonijos istorija.

Jei karo šaknys būtų kovoje už būvį, už pragyvenimo priemones, tai pirminės kultūros laikotarpis būtų buvęs taikingiausias. Juk tuomet buvo labai nedaug žmonių, jų interesai buvo paprasti, tuo tarpu pasaulis toks platus ir turtingas. Ieškodamos *tik* pragyvenimo, visos tautos būtų galėjusios taip ramiai susitaikinti, kaip susitaikė Abraomas ir Lotas: „Prašyčiau, kad nebūtų vaido tarp manęs ir tavęs ar tarp mano piemenų ir tavo piemenų... Argi ne visas kraštas prieš tave? Prašyčiau atsiskirti nuo manęs. Jei tu eisi į kairę, aš eisiu į dešinę... Lotas apsižvalgė aplinkui ir pamatė, kad Jordano dykuma iki pat Coaro buvo gerai drėkinama... Lotas pasirinko visą Jordano lygumą ir nusikėlė rytų link. Jiedu taip ir atsiskyrė vienas nuo kito" (*Pr 13, 8–11*). Deja tokių pavyzdžių pirmykštėse tautose randame labai retai. Nomadiškojo kultūros rato tautos, kurios vertėsi gyvulių auginimu, užpuldavo sėslius žemdirbius arba pirmykščių miestų gyventojus, kurie juk mažiausia galėjo trukdyti nepriristų prie vietos nomadų gyvenimui. Ir toji žmonijos gyvenimo rytmetį ties pačiais rojaus vartais įvykusi brolžudystė, kaip pirmutinis karo šauklys, buvo pažadinta visai ko kito, *ne* pragyvenimo stokos.

Kokioje tad dirvoje keroja giliausios šaknys? Niekas šiandien negali ginčytis, kad karas yra blogis. Veltui tad R. Vipperis stengiasi įrodyti, kad „karas nėra šlykštus kultūros navikas, bet organiškoji jos ypatybė, jos galingiausias veiksnys" (Žr. „Trimitas", 1930, Nr. 19). Galima karą laikyti neišvengiama blogybe, bet *negalima* jame *nematyti* blogio. O visokio blogio, kuris viešpatauja mūsų gyvenamoje tikrovėje vienokiu ar kitokiu pavidalu, priežastis yra ne kas kita, kaip *anas pirmykštis žmogaus puolimas*, atidaręs vartus įvairiausioms katastrofoms. Atitrūkęs nuo Dievo laisva savo valia, suardęs deramus santykius su Kūrėju, žmogus atitrūko nuo pasaulio, suskilo *savo viduje* ir tuo būdu suardė santykius su kitais. Pirmykštės vienybės išraiška buvo *mes*. Tuo tarpu paskui atsirado *aš* ir *tu*. Pirmykštėje vienybėje pagrindinis žmonių santykių dėsnis buvo *noras mylėti – Wille zur Liebe*. Tuo tarpu suskilimo metu atsirado *noras apgalėti – Wille zur Macht*. Pirmykštėje vienybėje meilė koncentravosi visuomenėje – *mes*. Tuo tarpu paskui josios centras pasidarė individas – *aš*. *Savimeilė* yra ryškiausias šito suskilimo bruožas. O ko gi savimeilė siekia, jei ne to, kad *tu* nusilenktų prieš *aš*. Bet tasai „tu" irgi yra kartu „aš", lygiai taip pat ir lygiu pagrindu reikalaująs nusilenkimo. Vadinasi, iš šitų reikalavimų kyla dviejų „aš" susikirtimas. *Štai kur yra giliausios karo šaknys. Wille zur Macht* – noras kitą apvaldyti, nulenkti prieš save, noras viešpatauti be atodairos – štai kas žadina karą iš karto tarp paskirų asmenų, paskui tarp organizuotų grupių ir tautų. Jeigu dar pridėsime, kad per suskilimą vyras labiausiai nukentėjo, daugiausia netekdamas tojo *Wille zur Liebe* – noro mylėti, ir kad jame labiausiai susikoncentravo *Wille zur Macht* – noras apgalėti, – galėsime išsiaiškinti, kodėl karo veikėjai ir iniciatoriai yra visuomet vyrai.

Kreipdamiesi vėl į pirmykščius žmonijos laikus, rasime gražių šitoms išvadoms patvirtinimų. „Pirmas brolis nužudė pirmąjį brolį *iš pavydo*, kad „tu", o ne „aš" buvo meilesnis Dievui, vadinasi, buvo *viršesnis*. Lamechas savo giesmėje kalbėjo savo žmonoms Adai ir Cilai: „Lamecho žmonos, klausykitės mano balso; išgirskite mano žodžius: užmušiau

vyrą už žaizdą, bernioką už įdrėskimą. Jei už Kainą atkeršijama septyneriopai, tai už Lamechą septyniasdešimt kartų septyneriopai" (*Pr* 4, 23–24). Vadinasi, čia žmogžudystės priežastis buvo *kerštas už* padarytą skriaudą. Taigi pavydas ir kerštas yra dvi tojo *Wille zur Macht* apraiškos, kurios ir pažadina žmogų į kovą su kitais. *Ne kovoje už būvį, bet atpalaiduotųjų aistrų žaidime keroja giliausios karo šaknys.*

2. *Etinis karo įvertinimas*

Ieškodami karo šaknų ne kovoje už būvį, bet nore apgalėti kitus, tame atpalaiduotame *Wille zur Macht*, galėsime nesunkiai įvertinti karą ir etikos reikalavimų šviesoje. Galima išsisukinėti ir vienaip, ir kitaip, bet visuomet liks neužginčijama tiesa, kad karas visų pirma yra *žmonių žudynės*. Tuo tarpu taip mūsų prigimtyje įrašyta, taip pozityviais Dievo įstatymais paskelbta nepermaldaujamas dorovinis dėsnis: „Nežudyk!" Argi jis liečia tik paskirus individus? Ar tie patys individai, susiorganizavę į draugiją (tegul ji vadintųsi ir valstybė) jau esti šito draudimo nesaistomi ir gauna teisę kitus žudyti? Ar dorovės įstatymai nesaisto asmenų? Jeigu dorovė yra ne kas kita, kaip amžinojo Dievo įstatymo paskelbimas mūsų prigimtyje, tai aišku, kad josios normos galioja visur, visada ir visiems, vis tiek ar jie būtų fiziniai asmens ar moraliniai, ar paskiri individai, ar susijungę į draugiją. Taigi jei uždrausta žudyti, tai uždrausta visiems.

Bet ar galima karą sulyginti su paprasta žmogžudyste? Ar paskelbusi karą tauta jau yra tokia pat nusikaltėlė, kaip ir užpuolikas – žmogžudys? Kartais taip, kartais ir ne. Reikia visados neužmiršti skirti dvi karų rūšis: *puolamuosius* ir *ginamuosius* karus. Puolamasis karas yra ne kas kita, kaip tikriausias konkretus išsiveržimas tojo *Wille zur Macht* – noro valdyti kitus, savo viešpatavimą primesti kitiems ir kitus padaryti savo tarnais. Tokių puolamųjų karų pavyzdį mums paliko Aleksandro Didžiojo žygiai, Atilos įsiveržimas, Napoleono pastangos įsiviešpatauti Europoje ir t. t. Šitie visi ży-

giai siekė ne ko kito, kaip tik savo valstybės arba net savo asmens galią išplėsti po tolimus kraštus, viešpatauti „nuo jūrų ligi jūrų". Visai kitokį pobūdį turi *ginamasis karas*. Čia norima ne palenkti kitus savo valdžiai, bet fizine prievarta atitaisyti vienokiu ar kitokiu būdu įžeistas savo teises arba apsaugoti jas nuo įžeidimo. Todėl ne visuomet tauta, pati pirmoji paskelbusi karą, yra *puolamojo* karo kaltininkė. Gali pasitaikyti – ir dažnai pasitaiko – kad tokiu atveju tik norima karu atitaisyti sulaužytos sutartys, atgauti užgrobti kraštai ir t. t. Taigi tokie karai iš esmės nėra puolamieji, bet ginamieji, nors, iš viršaus žiūrint, jie ir turi puolamąjį pobūdį.

Kaip dabar vieną ir kitą karų rūšį įvertinti etikos šviesoje?

Kad *tikra prasme puolamasis* karas turi būti doroviniu atžvilgiu pasmerktas, tam nereikia didelių įrodymų. Jeigu morališkai yra neleistina asmeninė vergija, tai lygiai nėra leistina nė tautinė. Kaip asmuo turi teisę laisvai apsispręsti, taip tą teisę turi ir tauta. Atimti šitą teisę, neleisti tautai apreikšti savo individualybės, išnaudoti ją savo reikalams yra toks pat smerktinas dalykas, kaip ir paskiro asmens pavergimas ir vergiškas jo išnaudojimas. Gali būti tauta globojama, kol dar ji nėra pasiekusi reikiamo pribrendimo savarankiškam gyvenimui, kaip globojami mažamečiai. Bet tą momentą, kada *tauta* pareiškia savo norą sukurti nepriklausomą valstybę, tą momentą ji nustoja globos reikalo, ir niekas neturi teisės ją prievarta globoti. Todėl šiandieninis Indijos arba Ukrainos reikalavimas sau laisvės ir nepriklausomybės yra švenčiausių jų tautinės individualybės teisių gynimas. O visos jų pavergėjų pastangos fizine prievarta nuslopinti tautinio susipratimo jausmą kelia kiekvieno kultūringo žmogaus pasmerkimą. Anglų policijos trukdymai Indijoje arba baudžiamųjų lenkų būrių ekspedicijos Ukrainoje yra *puolamojo* karo reiškiniai ir todėl etikos atžvilgiu turi būti smerkiami.

Ne taip lengva nustatyti dorovinis *ginamojo* karo pobūdis. Iš tikrųjų *ir prigimtoji, ir pozityvioji teisė leidžia fizine pajėga atremti užpuoliką, kuris kėsintųsi irgi fizine pajėga įžeisti mūsų teises, jei tik tas atrėmimas yra proporcingas užpultųjų gėrybių vertingumui.* Taip pasikėsinimas atimti gyvybę arba

nekaltybę gali būti atremtas net pasikėsintojo nužudymu. Jeigu tai leidžiama paskiriems asmenims, kodėl turėtų tai būti draudžiama tautoms ir valstybėms? Kolektyvas, ypač toks kaip tauta, aišku, turi turėti teisę gintis nuo užpuolimo, kuris gresia išplėšti laisvę, turtą arba net ir gyvybę.

Bet, iš kitos pusės, *neleidžiama* paskiram asmeniui *savo pačio autoritetu* atitaisyti tai, kas *jau yra įžeista* arba kas *yra įžeidžiama nevartojant fizinės pajėgos*. Vadinasi, kur nėra fizinio užpuolimo, ten negali būti nė fizinio atrėmimo, nors kitokiu būdu teisės ir būtų įžeistos. Joms atitaisyti yra aukštesnė instancija – *teismas*. Juk visi pripažįsta, kad už apšmeižimą niekam nevalia apskaldyti antausių arba už skolos nesumokėjimą vieno paties skolininko sprendimu atimti arklį. Tokių dalykų atitaisymą gali normuoti tik viešasis autoritetas. Bet jeigu pasitaikytų toks – tegul ir fiktyvus – atsitikimas. Įvyksta žemėje milžiniška katastrofa, kurios metu lieka gyvi tik du žmonės: vienas stiprus, kitas silpnas. Juodu dar turi turto, maisto ir šiaip įvairių gėrybių. Štai vieną dieną *silpnasis* pavagia iš stipriojo kokį šiam brangų daiktą. Ar turi dabar tas stiprusis teisę nueiti ir tą savo daiktą prievarta atsiimti? Aišku, kad turi, nes jų gyvenamose sąlygose nėra jokio teismo, jokio viešojo autoriteto, kuris galėtų šį reikalą sutvarkyti. Turėdamas teisę, stiprusis nuėjo ir prievarta atėmė daiktą, truputį per grumtynes sužeisdamas silpnąjį. Ar jis kaltas už tas žaizdas? Žinoma, ne! Juk kai policija ateina vykdyti teismo sprendimą, irgi kai kada pasitaiko pasipriešinimų, ir policininkai nėra atsakingi už tai, kas įvyksta dėl pasipriešinimo kaltės. Bet štai po kiek laiko *stiprusis pavogė* kokį daiktą iš silpnojo. Suprantama, kad ir šis turi tokią pat teisę pavartoti pajėgą atsiimdamas savo daiktą. Taigi jis ir nuėjo. Bet stiprusis jį dar apkūlė ir išmetė laukan. Liko neatimtas savas daiktas ir dar sužeistas kūnas. Bet ar jis tuo pačiu jau nustojo teisės tojo daikto reikalauti? Anaiptol! Tiesa, faktinai jis atimti jo nepajėgė, bet jo teisė lieka nepajudinama. Jeigu būtų kitokios aplinkybės, jis skųstųsi teismui. Ir iš viso teismo buvimas nebūtų davęs teisės nei vienam, nei kitam savo privatišku autoritetu eiti atsiimti pa-

vogto daikto. Toks elgesys būtų buvęs sauvaliavimas. Ir tik ypatingos gyvenimo sąlygos suteikė jiems šitą teisę, o stipriojo jėga leido ją ir praktiškai realizuoti. Tuo tarpu silpnesnis turėjo nukentėti ne dėl teisės aiškumo, bet dėl gyvenimo sąlygų netobulumo.

Šitas, nors ir fiktyvus, pavyzdys įneša nemaža šviesos ir į tautų santykius ginamojo karo atžvilgiu. Tauta su tauta, kai vienos kurios teisės įžeistos, turėtų taip elgtis, kaip elgiasi minėtame atsitikime tiedu žmonės. Ypatingų aplinkybių susidarymas suteikė jiems teisės, privatišku autoritetu pasiremiant, net ir fizine prievarta, kuri miniatiūroje pavaizduoja karą, ieškoti įžeistos teisės atlyginimo. Taip yra ir su tautomis. Žmonijos bendruomenėje jos sudaro paskirus moralinius asmenis. Todėl, bendrai imant, jos neturėtų teisės vienos savo pačių autoritetu spręsti kylančių konfliktų. Šituo atžvilgiu jos turėtų pasiduoti viešojo žmonijos autoriteto sprendimui. Deja, tokio autoriteto ligi šiol dar nėra. Todėl ypatingos gyvenimo aplinkybės, kaip ir aptartu dviejų žmonių atveju, pateisina privatišku vienos tautos autoritetu padengtus žygius atitaisyti padarytą skriaudą, jei tik visi veiksmai tam reikalui laikysis dorovės reikalavimų. Bet tai nėra normali būklė, kaip lygiai nėra normali būklė anų dviejų katastrofos ištiktų žmonių.

Dabar jau galima aiškiai nustatyti dorovinį ginamojo karo pobūdį. Ginamasis karas *positis ponendis*, vadinasi, iš esmės tikras ginamasis karas, nėra smerktinas doroviniu atžvilgiu, kaip neišvengiama pasėka nenormalaus ir dar netobulo žmonijos susivienijimo. Bet šitos teisės, suteikiamos dėl netobulo gyvenimo aplinkybių, uždeda šventą tautoms pareigą rūpintis, kad kuo greičiausiai būtų sudarytas aukščiausias visos žmonijos arba bent didelės jos dalies autoritetas – vadinkime jį *tarptautiniu tribunolu*, – kuris tik vienas turėtų teisės spręsti tautinius konfliktus, kaip paskirų tautų teismas sprendžia asmeninius konfliktus. Žinoma, ir toks tribunolas gali suklysti ir išspręsti bylą ne taip, kaip tautos teisės reikalauja. Bet tai jau yra prigimtosios mūsų tikrovės netobulumas. Suklysta visi teismai. Bet vis dėlto jų nutarimai lieka visados privalomi,

kaip formalinė tikrosios teisės išraiška, nors materialiniu atžvilgiu jie gali nuo tos teisės reikalavimų ir nutolti. Apie priverčiamąją šitokio tarptautinio tribunolo galią čia sunku ką nors pasakyti. *Tai* būtų daugiau praktinio susitarimo reikalas, įgyvendintas, pavyzdžiui, kad ir per *tarptautinę policiją.*

Įsikūrus tokiam tarptautiniam tribunolui, ginamasis karas arba sprendimas konfliktų privatišku vienos tautos autoritetu, vartojant fizinę prievartą, *dorovinių atžvilgiu pasidarytų jau neleistinas,* kaip kad yra neleistinas paprastose sąlygose asmeninis konfliktų sprendimas, vartojant jėgą be teismo nutarimo. Reikia tik pasidžiaugti, kad valstybės, priklausančios Tautų Sąjungai, padarė pirmus žingsnius tokiam aukščiausiam žmonijos autoritetui sudaryti įsteigdamas Hagoje tarptautinį tribunolą. Tiesa, jo sprendimai yra dar be priverčiamosios galios bent fizine prasme. Bet laisvas tautų sutikimas ir pritarimas šitą tribunolą steigti kelia abejonės, ar jo sprendimų neklausymas ir griebimasis karo, kaip priemonės atitaisyti skriaudą, būtų pateisinama dorovinių atžvilgiu. Atrodo, kad vargiai. Taigi jį įsteigusios tautos jau ir turėtų, sąžinės verčiamos, pasiduoti jo sprendimams, nors fizine prievarta dar niekas negrasytų. Tai būtų pirmi realūs darbai, išnaikiną karą, taip kenkiantį žmonijos klestėjimui. Žinoma, įsteigimas tokio tribunolo, kuris būtų visuotinis ir turėtų priverčiamosios galios, būtų idealas. Bet juk idealas nėra utopija. Jeigu jo negalima realizuoti visu šimtu procentų, tai bent didele dalimi. Tiesa, šitokio tribunolo sprendimų vykdymas gali irgi pareikalauti fizinės prievartos, kas taip pat reikštų karą. Bet šito karo priemonės ir pobūdis būtų visai kitoks. Jis taip pat būtų ir didelė retenybė.

3. *Psichologinis taikos pagrindas*

Žinant, jog karas giliausias savo šaknis turi atpalaiduotame žmogaus *Wille zur Macht,* kuris savo ruožtu kyla dėl to, kad nėra santaikos tarp aukštesniųjų ir žemesniųjų prigimties galių, nesunku bus suprasti, nuo ko reikia visų pirma pra-

dėti taikos ugdymo darbą. Visos žmonijos ligi šiol eitas kultūros kelias skaudžiu savo prityrimu patvirtina tą dėsnį, kad *kiekvienas pacifizmas visuomenėje turi remtis asmens prigimties pacifizmu*. Kol žmogaus – ypač vyro – prigimtyje viešpatauja neapvaldytas *noras apgalėti, kol „aš"* be atodairos reikalauja viršenybės prieš kiekvieną „tu", tol, Fr. W. Förserio žodžiais tariant, „neapvaldyta siela vis nesiliauja gaminus karo būklę: pavydą, garbės troškimą, nepasitikėjimą, neišlavintą aistringumą, nesivaldymą, fariziejišką pasipiktinimą kitų prasikaltimais ir kitų melagingumu" („Kristus ir žmogaus gyvenimas", p. 226). Tik šitie dalykai, tik šitokios būklės sudarymas, o ne kova už būvį yra dažniausia ir giliausia karo priežastis. Taigi norint ją pašalinti, reikia įvesti žmogaus prigimtyje harmoniją, reikia žemesniųjų galių norus nuteikti paklusti proto sprendimams ir valios reikalavimams. *Čia* yra psichologinis taikos pagrindas ir šitame darbe glūdi geriausias auklėjimas taikai. „Tai jau seni dalykai", – pasakys ne vienas. Taip, jie nenauji. Bet jie amžini, jie niekados nesensta. Prigimties sutvarkymo reikalavimas buvo teisingas vakar, šiandien ir bus visados teisingas.

Tiesa, kultūra neįstengia įvykdyti jo visiškai. Tai, kuo skundėsi stabmeldžių poetas (*video meliora proboque deteriora sequor*) ir dėl ko dejavo stabmeldžių apaštalas („jaučiu savo kūne du įstatymu: sąnarių įstatymą, pasipriešinantį mano dvasios įstatymui"), būtent ta nesantaika tarp kūno ir dvasios visados buvo ir liks ligi visuotinio perkeitimo. Bet religija duoda priemonių ją tiek apvaldyti, jog ji nepasireiškia nežabotu šėlimu ir trempimu po kojomis viso to, kas nenori nusilenkti „aš" reikalavimams. Auguste'as Comte, nors ir pozityvistas, nuolat skaitydavo Tomo Kempiečio knygelę „Kristaus sekimas", kurios autorius puikiai suprato prigimties disharmoniją ir todėl davė labai gilių ir psichologiškai labai teisingų nurodymų tarp kita ko ir taikos ugdymui. Skyrelyje „De bono homine pacifico" skaitome:

„Pirmiau būk pats taikingas, o tuomet ir kitus galėsi sutaikinti.

Taikingas žmogus yra naudingesnis negu mokytas. Kas yra nuolat taikingas, tas nieko neteisia: bet kas yra neramus ir savimi nepatenkintas, tą visokie įtarinėjimai vargina: nei pats negali pailsėti, nei kitiems poilsio neduoda.

Yra tokių, kurie ir patys yra taikingi ir su kitais taikoje gyvena.

Bet yra ir tokių, kurie nei patys neturi ramybės, nei kitiems jos neduoda. Tokie yra didelė sunkenybė kitiems, o dar didesnė sau.

Pagaliau yra tokių, kurie patys būdami taikingi ir kitus nori į taiką atvesti.

Kas moka geriau kentėti, tas turės tobulesnę taiką." Šituose žodžiuose glūdi giliausias psichologinis taikos pagrindas. Juk vyriausioji nesantaikos priežastis kaip tik ir yra tas atpalaiduotojo „aš" viešpatavimo troškimas, dėl kurio realizavimo manome esą verta kruvinai kovoti. Kas to nesupranta, kas tiki, kad jo *Wille zur Macht* yra teisėtas veržimasis, tas niekados nesupras, jog taika yra šventas ir didelis dalykas, kuriam verta paaukoti išpampęs egoizmas. Štai kame glūdi prasmė tos taikos, kurią skelbė angelai Kristaus gimimo naktį. Ramybė *geros valios* žmonėms, tokios valios, kuri moka teisingai įvertinti savo linkimus, neįstengdama juos pateisinti kitų gerovės ir net gyvybės sąskaiton. Tuo tarpu šitokios valios dabartiniam žmogui dar labai trūksta, kultūros pažanga dar labai mažai apvaldė gyvuliškus instinktus. Mūsų nagai, pasak Förserio, dar tebeprimena girią. Todėl ir taikos ugdymo darbas visų pirma turi stengtis išauklėti tąją gerą valią. Kad šitokio auklėjimo pagrindan turi būti padėta religija, nereikia nė abejoti. „Kol žmogus nėra išsivadavęs iš savo „aš" ir nėra laimėtas kitam gyvenimui, tol jis neturi taikos pačiame savyje ir širdies gilumoje nenori taikos. Tik ano gyvenimo šviesoje visi tie turtai, dėl kurių baramasi, nustoja vertės ir pasirodo taikos darymo antžemiškoji reikšmė – tuomet tik žmonių priešingumai tėra taikiai išsprendžiami" (*Förster Fr. W.* Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 227). Tai yra vienintelis kelias į taikos realizavimą. Tai yra psichologinis taikos pagrindas. Bet jis nėra vienintelis.

4. *Metafizinis taikos pagrindas*

Labai charakteringas yra tas faktas, kad juo giliau leidžiamės į taikos problemą, juo arčiau susiduriame su religija, juo didesnės religija turi reikšmės šitos problemos išsprendimui. Ir kai galų gale reikia suversti metafizinis taikos pagrindas, mums nieku kitu nebelieka remtis, kaip tik *atpirktosios žmonijos vieningumu*.

Dėl ko žmonija turi taikingai gyventi, dėl ko karas yra tokia didelė blogybė – į tai galutinį atsakymą duoda tik krikščionybė. Pagal krikščioniškąją pasaulėžiūrą, žmonės nėra demokratiškieji atomai, šaltoje pasaulio erdvėje skrendą pro vienas kitą. Jie yra vieno organizmo celės, kuriame paskira celė gyvena visumai ir visuma paskirai celei. Visuomeniškas krikščionio nusiteikimas nėra paremtas tik grynais utilitariniais sumetimais. Jis nesijungia bendruomenėn tik tam, kad negali vienas aprūpinti savo ir savo šeimos reikalų. Jis įeina į visuomenę, kaip į organiškąją vienybę, kaip į atspindį aukštesnės – metafizinės – mistinės vienybės, kurią padaro Kristaus dievystės susijungimas su žmogyste. Todėl krikščionį su visuomene riša ne įstatymai, ne prigimtoji ar įgytoji pilietybė, net ne kalba ir papročiai, bet tasai atpirktosios žmonijos vieningumas, kuris Bažnyčios gyvenimo gelmėse kuria tobulą bendruomenę. Kaip šitos bendruomenės narys, jis jaučia kitus kaip brolius ir seseris, per tuos mistinius ryšius jungiasi su kitais ir nusistato deramus santykius! Kad krikščioniui visi žmonės, *ypač pakrikštytieji*, yra broliai ir seserys – tai čia nėra jokios metaforos: čia yra tikriausia realybė. Argi ne tas yra tikras brolis ir tikroji sesuo, kuriam kūninę gyvybę davė tas pats tėvas ir ta pati motina? Jei jau taip yra kūninės gyvybės atžvilgiu, argi dvasinė gyvybė būtų menkesnė? Ar bendras šitos gyvybės davėjas nesugiminiuoja arčiau žmonių, negu bendras kūninės gyvybės šaltinis? Kiek dvasia yra kilnesnė už kūną, tiek dvasinė giminystė yra kilnesnė už kūninę. Kiek dvasia turi daugiau būties realumo už kūną, tiek dvasinė giminystė yra realesnė už kūninę. Reikia tik truputį paliaut medžiagą laikius vienintele

tikrenybe, ir visų žmonių broliškumo realumas pasidarys aiškus, ypač krikščioniui.

Dievas suteikia žmogui *gamtinę* dvasios gyvybę, Bažnyčia gimdo tą patį žmogų *antgamtiniam gyvenimui* per Kristo sakramentą, toliau jį stiprina, ugdo ir maitina. Tuo būdu tas pats Dievas darosi visų žmonių gamtinės dvasios gyvybės Davėjas, ta pati Bažnyčia – žmonių gimdytoja ir Auklėtoja *antgamtiniam* gyvenimui. Argi todėl Dievo pavadinimas vienu visų žmonių *Tėvu*, o Bažnyčios viena visų žmonių *Motina* būtų tik metaforiškas prasimanymas, neturįs tikrovėje (tegul ir nemedžiaginėje) pagrindo? Anaiptol! Šitas pagrindas yra daug realesnis už kūninį bendrumą, nes jis yra iš tos srities, kuri viena turi būties (taigi ir realumo) pilnatvę. Tuo būdu ir žmonės – labiausiai pakrikštytieji – sudaro vieną organiškąją šeimą, kurioje pirmiausia asmens, o paskui ir tautos yra tos šeimos nariai. Taigi ir tautų laisvė, lygybė ir *brolybė* giliausią pagrindą kaip tik ir turi šitoje visų žmonių dvasinėje – antgamtinėje giminystėje. Kaip tad atrodo karas šitų idėjų šviesoje?

Suprantama, jei tautos yra tikra prasme seserys, turinčios vieną Tėvą ir vieną Motiną, tad kokiu būdu jos galėtų kariauti? Kaip galėtų reikštis ta svetimųjų neapykanta, kuria dega šiandieninis šovinizmas? Jeigu nekrikščioniškosios tautos dar galėtų šiaip taip išsisukinėti, tai krikščioniškosios turėtų galų gale suprasti, kad tarpusaviai jų nesutikimai, baisiausiai pasireiškiantys karų pavidalu, yra ne kas kita kaip šeimyniškosios vienybės ardymas. Tai yra praktinis griovimas to tikėjimo, kurį išpažįstame kasdien kalbėdami: „Tikiu... Šventųjų bendravimą". Dar daugiau! Krikščioniškų tautų karai ne tik kenkia kitam, bet ir pačiam sau, nes šitomis masinėmis žudynėmis yra padaromos gilios žaizdos tame mirtingame kūne, kurio galva yra Kristus. O kai kenčia visas kūnas, kenčia ir paskiri jo nariai. Tai irgi ne metafora. Karas kyla dėl susiskaldymo ir dėl vienos dalies neapykantos prieš kitą dalį. Bet krikščionybė pasmerkia kiekvieną neapykantą – be išimties, vis tiek kam ji būtų taikoma – net ir aršiausiam priešui. Šitokiu savo mokslu krikščionybė pakerta

giliausią karo šaknį. O krikščioniškųjų tautų priklausymas vienai Bažnyčiai ar nenutiesia tilto per tą begalinį žmonių išsiskyrimą? Krikščionybės vieningumo pagrindas ir gaivinimas yra Eucharistija. Ne veltui ji vadinama Meilės Sakramentu. O kur yra meilė, ten yra ir susivienijimas. Čia, šitam eucharistiniam bendravime, pasireiškia tikrovėje tie gilūs mirtiniai ryšiai, jungią vieną žmogų su kitu, vieną tautą su kita. Todėl religijos požiūriu, visai nesuprantama, kaip krikščionis, pasimeldęs, priėmęs Komuniją (jau pats vardas reiškia bendravimą su kitais!), eina žudyti kitų tokių pat krikščionių, kurie irgi meldėsi, priėmė Komuniją ir prašė Dievo palaimos. Ne, tai galima turint tik labai primityvų krikščionybės supratimą.

Taigi pasirodo, kad taikos problema giliausią ir stipriausią pagrindą kaip tik ir randa vieningume atpirktosios žmonijos, kurios konkretus pasireiškimas išeina aikštėn vienoje ir visuotinėje Katalikų Bažnyčioje. Per ją visi žmonės jungiasi į vieną mistinį organizmą, kuriame visas gyvenimas yra pagrįstas laisvės ir lygybės principais ir į kurį negalime įnešti žemiškos neapykantos nė šešėlio. Kai tarptautiniuose eucharistiniuose kongresuose įvairiausių tautų ir kalbų minia apsupa pati Dievą Ostijoje – čia yra švenčiama visuotinės taikos šventė. Ir koks baisus nenuoseklumas sugrįžus pasiimti kardus ir vėl susieiti – tik jau ne bendrai maldai, bet bendroms žudynėms, bendram kerštui ir bendrai neapykantai.

Po išgyventų milžiniškų katastrofų, po visų tų kruvinų grumtynių, kuriose laimėjo tik skurdas ir gėla, žmonija dabar galbūt geriausiai supranta Kalno pamokslo žodžius: *Palaiminti romieji, jie paveldės žemę!* Taigi ne karingieji galų gale laimės, ne tie, kurie eina plėšti svetimo turto ir svetimos gyvybės, bet taikos mylėtojai ir taikos darytojai. Tiesa, jie gali laimėti tik paskutiniai. Bet jų pergalė bus jau galutinė. Todėl judėjimas už taiką darosi vis platesnis ir gilesnis. Nemaža šiam darbui pasisekimo duos ir prisidėjimas moterų, kurioms iš prigimties yra šlykštus tasai vyriškasis *Wille zur Macht* ir kurios dar yra išlaikiusios *Wille zur Liebe*. Bet galutinį taikos

judėjimui laimėjimą užtikrins tik jo atrėmimas į religiją. Jau popiežius Leonas XIII vienoje savo enciklikoje pasakė: „Jei visi žmonės mielai pripažins Kristaus valdžią ir klusniai Jam tarnaus, jei kiekviena kalba skelbs, kad Jėzus Kristus yra savo Tėvo garbėje, tuomet bus išgydytos visos žaizdos, tuomet teisės autoritetas vėl atgaus savo reikšmę, tuomet taikos šviesa vėl suspindės, kardai bus nuleisti ir ginklai iškris iš rankų" („Annum sacrum"). Štai tikrajai ir pastoviai taikai kelias. Kas nesijaustų šiais laikais turįs pareigos būti taikos apaštalu? Bet *pax Christi in Regno Christi* (popiežius Pijus XI).

POLITIKA IR PASAULĖŽIŪRA

Atsakymas kun. Vytautui Bagdanavičiui[1]

Prieš pustrečio tūkstančio metų Atėnuose įvyko nepaprastas dalykas: *Sokratas buvo nuteistas mirti;* nuteistas ne dėl to, kad būtų buvęs plėšikas, vagis ar perversmininkas, bet dėl to, kad jis, kaip jo kaltintojas Meletas savo kalboje pasakė, „garbina ne tuos dievus, kuriuos garbina miestas, bet kitas naujas dieviškąsias būtybes" („Apologia"). Ir ši byla nenustoja mūsų jaudinusi ligi pat paskutinių dienų. „Sokrato likimas yra viena iš esminių dvasinės Vakarų istorijos temų"[2]. Jos tragiškumas yra ne tas, kad Sokratas buvo *nuteistas*, bet tas, kad jis buvo *teisiamas*. Nuteistas buvo jis tik nežymia balsų persvara: dviem šimtais aštuoniasdešimčia iš penkių šimtų. Jeigu tik trisdešimt balsų būtų pasisakę už jo nekaltumą, jis būtų buvęs išteisintas. Tačiau pats klausimas būtų

[1] Prieš porą metų mūsų tremtinių visuomenėje pasirodžiusi nepasaulėžiūrinės politikos teorija pirmą sykį viešosioms diskusijoms spaudoje buvo iškelta kun. Vyt. Bagdanavičiaus jo straipsniu „Nepasaulėžiūrinės politikos klausimu" („Naujasis gyvenimas", 1948, Nr. 10 ir 11), kuriame šalia principinių svarstymų yra keliama visa eilė priekaištų (nekritikavimas ir nestudijavimas klaidingų pasaulėžiūrų, nesidomėjimas kova už tiesą, pasaulėžiūros laikymas blogybe ir t. t.) *man pačiam*. Praleisdamas juos visus, nes jie neturi jokio atitikmens tikrovėje ir jų nepagrįstumas yra aiškus kiekvienam, kas yra susipažinęs su mano teoriniu bei praktiniu veikimu visuomenėje, noréčiau šiuo straipsniu daugiau *pozityviai* ir *iš esmės* paliesti kun. V. B. iškeltus klausimus. Todėl tiesioginės polemikos čia bus labai maža ir ta pati bus daugiausia išnašose. Tuo būdu šis straipsnis galės būti skaitomas ir tų, kurie su kun. V. B. kritika nebūtų turėję progos susipažinti.

[2] *Guardini Romano.* Der Tod Sokrates, 1947, p. 11.

nepakitęs, nes jo esmė glūdi *pačioje byloje*, ne jos ištarmėje. *Ar Atėnų miesto taryba turėjo teisę teisti žmogų už tai, kad jis garbina kitus dievus negu miestas?* Štai klausimas, kuris kyla ryšium su visa šia byla. Be abejo, pagal *pozityviąją* ano meto teisę Atėnų taryba buvo tvarkoje. Tačiau kaip yra *iš esmės*? Kokiu pagrindu rėmėsi anoji pozityvioji teisė? Ar miesto taryba savo prigimtimi yra kompetentinga spręsti religinius klausimus? Ar ji turi prigimties jai duotą teisę versti žmogų įsijungti į visuomenės oficialinę religiją ir pasiduoti šiuo atžvilgiu daugumos valiai? Ar ji gali naudotis šiam reikalui prievartinėmis priemonėmis? Atsakant į šiuos klausimus kaip tik ir išnyra pasaulėžiūros santykis su politika.

Politika su pasaulėžiūra gali turėti *trejopą* santykį. Ji gali būti *palenkta* pasaulėžiūrai, klausydama jos nurodymų ir vykdydama jos reikalavimus. Šitokį politikos tipą mes vadiname *pasaulėžiūrine* politika, nes ji yra pasaulėžiūros tarnyboje. Toliau, politika gali pasaulėžiūrą neigti, ją guidama iš viešojo gyvenimo, iš kultūrinių institucijų ir versdama užsidaryti žmogaus dvasios gelmėse. Šį politikos tipą mes vadiname *laicistine* politika, nes ji deda pastangų gyvenimą padaryti pasaulėžiūrų atžvilgiu indiferentų. Galop politika gali į pasaulėžiūrinius reikalus nesikišti, palikdama juos spręsti bei tvarkyti nebe politiniams, bet *ideologiniams* organams, o pati tik prižiūrėdama šių organų veikimą. Šį politikos tipą vadiname *nepasaulėžiūrine* politika, nes ji vienintelė iš visų trijų tipų yra *praktiškai* neutrali, nei pasaulėžiūroms pozityviai tarnaudama, kaip pasaulėžiūrinė politika; nei jų guidama, kaip laicistinė. Visi šie trys tipai istorijoje yra buvę ir tebėra. Visi jie yra turėję įtakos valstybių santvarkai ir visam valstybiniam gyvenimui. Kuris tačiau iš jų gali būti pateisinamas ir politikos, ir pasaulėžiūros atžvilgiu? Kuriuo iš jų reiktų grįsti naujosios demokratinės valstybės teoriją? Už kurį tipą turėtume pasisakyti ir mes, galvodami apie lietuviškosios valstybės atstatymą? Tremtis kaip tik yra laikas tokius klausimus visu šaltumu apsvarstyti ir įvairius pasiūlymus bei sumanymus panagrinėti, nes, kaip M. Wundtas yra

gražiai pasakęs, „kova už valstybę visais laikais yra kova už valstybės sampratą"[3].

1. *Pasaulėžiūrinės politikos kritika*

Politika buvo pasaulėžiūros tarnyboje viduriniais amžiais. Įsigalint krikščionybei pasaulyje, „atėjo krikščionims į galvą susigrupuoti politiškai, vadinasi, įkurti valstybę, konstituciškai sudėtą iš krikščionių, įvedant krikščioniškumą net į piliečio sąvoką ir padarant jį integraline šios sąvokos dalimi"[4]. Todėl neatsivertę žydai ir stabmeldžiai „savaime pasidarė svetimi viduramžių valstybei ir nukelti už jos ribų"[5]. Nusikaltimai religijai virto nusikaltimais ir valstybei, baustini fizinėmis bausmėmis, neišskiriant nė mirties. Tikėjimo platinimas kardu, nors Bažnyčios doktrinos ir pasmerktas, ne sykį vis dėlto buvo vykdomas „katalikiškųjų karalių" ir rado, „deja, papiktinančio pritarimo iš teologų, vyskupų ir vietinių susirinkimų pusės"[6]. Pasaulėžiūrinis politikos pobūdis viduramžiais buvo pats ryškiausias. Tačiau viduramžiai nuo mūsų yra jau labai toli.

Pačiais naujaisiais laikais pasaulėžiūrinės politikos tipas pasirodė Austrijoje su Engelberto Dolfusso perversmu 1933 metais. Šis žmogus, katalikas ir krikščionių socialų partijos narys, panorėjo „valdyti krikščionybės labui"[7]. Austriškosios diktatūros pirmatakai „didele dauguma siekė valdžios ne jėgos dėlei, ne pelno dvasia, bet nuoširdžiai trokšdami tarnauti Bažnyčiai ir patys, ir visu savo kraštu"[8]. Tačiau kadangi jau ir respublikiškoje Austrijoje ir mokymas bei auklėjimas, ir organizacijos, ir katalikiškoji akcija buvo laisvi, todėl naujajai

[3] Staatsphilosophie, 1923, p. 10.
[4] *Journet Ch.* Exigences chrétiennes en politique, Paris, 1945, p. 268.
[5] *Journet Ch.* Ten pat, p. 269.
[6] Ten pat.
[7] *Hahn G.* L'Autriche avan l'Anschluss // „La vie intellectuelle", novembre 1946, p. 65.
[8] *Hahn G.* Ten pat.

„Austrijos vyriausybei nereikėjo atstatyti nė vienos tikinčiųjų laisvės. O vis dėlto, norėdama ką nors veikti, ji turėjo pulti netikinčiųjų laisves. Nuosekliai, netikinčiųjų vaikai turėjo lankyti religijos pamokas, inteligentai laisvamaniai buvo išguiti iš liaudies universitetų. Nejaučiamai, bet pažangiai oficialinės pareigos buvo nekatalikams uždraustos. Religija Austrijoje pasidarė civilinės padėties (*état civil*) dalimi, ir valstybės organai (*autoritės publiques*) paskyrė metus laiko oficialiai pripažinti konfesijos pakeitimui"[9]. Austrija atnaujino pasaulėžiūrinę politiką naujosios valstybės priemonėmis[10].

Ką reiktų apie šitą politikos tipą manyti? Ch. Journet daro jam tokį pagrindinį priekaištą: „Viduramžių valstybė pasirodo mūsų akims kaip dvasinių ir laikinių dalykų suliejimas, anaiptol nereikalaujamas daiktų prigimties. Daiktų prigimtis reikalauja skirti dvasinius dalykus nuo laikinių, šiuos pastaruosius palenkiant pirmiesiems, bet jų nesuliejant, tarsi jie būtų piliečio sąvokos sudedamieji pradai"[11]. Iš šito suliejimo kaip tik ir kyla keletas didelių blogybių. Visų pirma: *bažnytinės jurisdikcijos išplėtimas į tas sritis, kurios jai iš esmės yra nepalenktos.* „Ne krikščionių titulu žmonės turi pareigų socialinėje ir laikinėje tikrovėje: moksluose, ekonominėje gamyboje, socialinėse ir tautinėse institucijose. Šie dalykai yra anksčiau už Bažnyčią ir yra nepriklausomi nuo jos. Bažnyčia, kuri jų nesukūrė, negali pretenduoti turėti ant jų tikros jurisdikcijos"[12]. Toliau: *iš to kyla žydiškojo mesianizmo atnaujinimas.* „Svajonėse tų, kurie laukia, kad žemiškoji Kristaus Karalystė būtų įvykdyta kalavijo ženklu, mums atrodo slypi žydiškojo idealo atsigavimas tautinio mesianizmo formose"[13]. Galop *iš to kyla ir pačios religijos žlugimas.* „Nie-

[9] Ten pat, p. 66–67.

[10] Beveik visos diktatūrinės valstybės pastaraisiais laikais vedė tokią pasaulėžiūrinę politiką: Rusija materialistinę, Vokietija vitalistinę, Italija hegelistinę. Jeigu čia pasirinkome krikščioniškosios politikos pavyzdį, tai tik dėl jo ryškumo.

[11] *Journet Ch.* Exigences chrétiennes en politique, p. 268–269.

[12] *Yves Congar* OP. Pour une theologie du laicat // „Etudes", février 1946, p. 209.

[13] Kard. patr. Cerejeira, cit. iš: *Journet Ch.*, p. 166.

kas negali labiau pažeisti Bažnyčios nei labiau pradžiuginti jos priešų, kaip noras palaikyti sakralinę[14] politiką tokiame pasaulyje, kuris jau seniai yra pasikeitęs"[15]. O minėtasis G. Hahnas, įvertindamas Dolfusso mėginimus, pastebi: „Naudojimas absoliutinės valdžios tikėjimo vardu ir jo labui virsta pirmąja nukrikščioninimo priežastimi <...>. Kiekvienas bandymas politinėmis priemonėmis (*par le bras séculier*) pastūmėti sielas 'geru keliu', užuot nuvedęs jas į išganymą, atima joms žmogiškai nepakeičiamas atsivertimo sąlygas. Sakinys 'valdyti religijos labui' gali būti pacituotas logikos kurso mokiniams kaip prieštaravimo pavyzdys, nes iš tikro jis reiškia „išspausti laisvą pasirinkimą"[16]. Nuosekliai šitokia pasaulėžiūros tarnybai palenkta politika pasidaro be išeities: *jos galas yra žlugimas*. Kai valstybėje „Viena 'sakralinė bendruomenė' atsistoja prieš kitą 'sakralinę bendruomenę', jos pradeda kovoti ir patenka į akligatvį. Jokios išeities: nei dvasinės atsiverčiant, nes karas neatverčia; nei laikinės susitaikant, nes religija nenusiginkluoja. Galas – kruvinas sakralinio režimo sudužimas"[17]. Šiuo atžvilgiu E. Gilsonas pataria: „Palinkėkime, kad krikščionybė pasitenkintų gyventi taikoje su cezariu, kas ir taip jau yra daug, bet nesiremtų juo vesdama žmones į Dievą, nes tai reikštų neduoti Dievui to, kas yra Dievo"[18].

Visoje šioje kritikoje, kurią tyčiomis paėmėme iš šio meto katalikiškųjų garsenybių ir iš katalikiškųjų žurnalų bei veikalų, glūdi viena pagrindinė mintis: *pasaulėžiūra negali naudotis politika, kadangi jos priemonės yra prievartinės*. Kiekviena pasaulėžiūra yra laisvo apsisprendimo dalykas. *Jokia tiesa, net nė dieviška, negali būti priversta*. Priversta tiesa yra nebe tiesa, nes kiekviena tiesa yra ne tik tiesa *savyje*, bet ir *tiesa man*,

[14] Sakraline politika Ch. Journet vadina viduramžių politiką, palenktą bažnytinėms institucijoms.

[15] Ten pat, p. 273–274.

[16] Ten pat, p. 66.

[17] Ten pat, p. 273.

[18] „Esprit", septembre 1946, p. 195.

kuriai aš užangažuoju savo asmenybę ir savo gyvenimą. Jeigu kas sakytų, kad „tiesos atžvilgiu mes nesame laisvi" arba kad „tiesa ir teisinga pasaulėžiūra turi savo valia pasirinkti bet kokį kelią; jis turi rinktis, jeigu jis iš šitos išvidinės prievartos, kuri yra moralinė ir loginė, pereitų prie išviršinės prievartos politinėmis priemonėmis, tas loginę tvarką sumaišytų su politine tvarka ir padarytų didelę klaidą. J. Maritainas šiuos dalykus labai gražiai atskiria, sakydamas: *„Dievo ir tiesos atžvilgiu* žmogiškasis asmuo neturi teisės savo valia pasirinkti bet kokį kelią; jis turi rinktis *tikrąjį* kelią, kiek tik yra jo galioje jį pažinti. Tačiau *valstybės laikinosios bendruomenės ir laikinosios valdžios atžvilgiu* jis yra laisvas rinktis savo religinį kelią savo rizika ir grėsme; jo sąžinės laisvė yra nepažeidžiama prigimtoji teisė"[19]. Laisvė ir tiesa pasaulėžiūroje yra taip susijusios, kaip šviesa ir regėjimas.

Tuo tarpu politika iš esmės yra *prievartinė* sritis. Tiesa, krikščionybė įpareigoja savo narių *sąžinę* klausyti teisėtos valdžios ir vykdyti jos įstatymus. Tačiau tai yra *religijos* dėsnis. Tuo tarpu *politika* kalba anaiptol ne į mūsų sąžinę ir ne į mūsų protą. Ji, kaip ir anksčiau buvo pabrėžta[20], mūsų neįtikinėja, įrodymų netiekia, mūsų valios ar gerų norų nesišaukia, bet paprasčiausiai *įsako*. Jau pats balsavimas, kuriuo prasideda kiekvienas tikras *politinis* aktas (parlamentų narių kalbos ar spaudos straipsniai „už" ir „prieš" dar nėra politinės priemonės tikra šio žodžio prasme), yra prievarta, nes dauguma čia pareiškia savo valią ir mažuma turi nusileisti, nors *iš vidaus* daugumos nutarimo ir nepriimtų. Todėl *nėra* balsavimo pasaulėžiūroje ir *pilna* balsavimo politikoje. Kitos politinės priemonės, kaip įstatymas, įsakymas, taisyklės, statutai, yra dar labiau prievartiniai, nes kiekvieną jų, dažniausiai *expressis verbis*, lydi numatytos sankcijos tiems, kurie jų nesilaikytų. Kiekvienas juos *turi* vykdyti, nes už jų stovi policija, teismas ir kalėjimas ar kuri kita bausmė.

[19] Les droits de l'homme et la loi naturelle, New York, 1942, p. 112.

[20] Plg. mano straipsnį „Kultūrinė demokratija" // „Aidai", 1948, Nr. 8, p. 342.

Bet kaip tik dėl to politinės priemonės ir netinka pasaulėžiūrai. Būdamos prievartinės, jos užmuša patį pasaulėžiūros pagrindą – *jos laisvą prisiėmimą*. Todėl H. Hahnas visai teisingai, kaip buvo minėta, posakį „valdyti religijos labui" laiko išvidinio prieštaravimo pavyzdžiu. Valdyti juk reiškia nuolatos – jeigu ne laiko, tai esmės atžvilgiu – versti. O priverstas „religijos labas" yra jau nebe labas, bet blogybė. Be abejo, prievarta mūsų žemės gyvenime yra reikalinga ir daugeliu atvejų net būtina. Kol žmogaus prigimtis nėra perkeista, kol mūsų „kūne negyvena gėris" (*Rom 7, 18*), tol prievarta esti net išganingas dalykas. Todėl ir pasaulėžiūra, kuri atsiremia į laisvę, ir politika, kuri atsiremia į prievartą, abi yra vertybės savyje. Ieškoti, kuri iš jų yra vertybė, o kuri gadintoja[21], yra nesusipratimas. *Abi jos yra geros*. Tačiau mūsų gyvenimas dėl to ir yra tragiškas, kad kartais dvi vertybės, suėjusios draugėn, pražudo viena antrą. Mūsų visuomenėje yra žinomas vieno iš mūsų bažnytinių hierarchų posakis: „Vanduo yra geras daiktas ir žemė yra geras daiktas, o sumaišai juos abu ir gauni – purvą". Tai giliaprasmis posakis, kuriuo yra išreikšta tragiškumo esmė. Tragiškumas yra ne nelaimė, ne nepasisekimas, bet vienos vertybės žlugimas iš kitos rankos. Taip yra ir su politikos bei pasaulėžiūros junginiu. *Pasaulėžiūra žūsta iš politikos rankos, kai tik šią ji palenkia savo tarnybai ir pradeda naudotis jos priemonėmis*. Kristaus patarimas šv. Petrui Getsemanės sode „kišk kalaviją atgal, kur buvo, nes visi, kurie griebiasi kalavijo, nuo kalavijo ir žus" (*Mt 26, 52*) yra amžinas įspėjimas vadinamajai *pasaulėžiūrinei* politikai. Juk kalavijas yra ne tik išaštrinta geležis. Kalavijas yra ir kiekvienas seimo posėdis, ir kiekvienas paskelbtas įstatymas, ir kiekviena ministerio taisyklė, galop net kiekvienas jo raštas. *Kiekviena politinė priemonė yra kalavijo apraiška*. Todėl bet kuri pasaulėžiūra, jeigu ji tokią priemonę ima, pražus nuo jos, nes bus sunaikinta jos laisvė. O nelaisva religija nėra verta nei Dievo, nei žmogaus. Tai yra pagrindinis pačios krikščionybės principas.

[21] Kun. V. Bagdanavičius, „Naujasis gyvenimas", 1948, Nr. 10, p. 148.

Pasaulėžiūrinė tad politika, suprasta kaip politikos palenkimas pasaulėžiūros reikalams, kaip naudojimasis politinėmis priemonėmis pasaulėžiūrai skelbti ir jai vykdyti, kaip pasaulėžiūros reiškimasis per politines institucijas ir per įstatymus, yra *atmestina*, nes nesuderinama su esmine pasaulėžiūros savybe – su jos laisvu prisiėmimu ir laisvu vykdymu[22]. Šita politika yra kilusi iš naivaus neskyrimo, kad Bažnyčia kaip pasaulėžiūrinė bendruomenė ir valstybė kaip politinė bendruomenė „kiekviena turi savo ribas, kuriose privalo pasilikti"[23]. Šiandien šitas skirtumas jau yra suprastas ir retam ateina į galvą eretikus ar netikinčiuosius deginti, dėti į kalėjimus, mažinti jiems algas ar iš tarnybų atleidinėti. O su šituo supratimu žlunga ir pasaulėžiūrinė politika. Jeigu praktiškai ji dar kai kur tebesilaiko, tegul ir nekrikščioniška forma, tai tam tikro intereso, bet ne teisingo principo dėlei. Jeigu šiandien ji dar kai kieno teoriškai yra ginama, tai taip pat tam tikros naudos

[22] Šitoje vietoje galima įvertinti ir kun. V. Bagdanavičiaus man daromą priekaištą, esą aš norįs, „kad mes, turėdami galimybės pravesti parlamente, mūsų manymu, geresnį įstatymą, to nedarytume vien dėl to, kad tas įstatymas yra kilęs iš mūsų pasaulėžiūros" („Naujasis gyvenimas", 1948, Nr. 11, p. 165.). Taip, iš tikro aš *to* noriu. Tik ne dėl to, kad „tas įstatymas yra kilęs iš mūsų pasaulėžiūros", kaip sako kun. V. B., bet dėl to, kad jis yra *įstatymas* ir kad tai yra galimybė *parlamente*. Įstatymas ir jį leidžiąs parlamentas yra *politinės* priemonės ir todėl *prievartinės*, vadinasi, pasaulėžiūrai reikšti *netinkamos*. Kaip negalima ekonominėmis priemonėmis (papirkimu, dovanomis, didesnėmis algomis ir t. t.) savos pasaulėžiūros skleisti, nors šiam reikalui ir būtų galimybės, taip lygiai negalima ir *politinėmis* priemonėmis, nors parlamente katalikai turėtų daugumą. Tokios pat rūšies yra ir antras kun. V. B. priekaištas, esą aš nenorįs, „kad mes visomis leistinomis priemonėmis ir visose srityse kovotume prieš tą ideologiją, kurią mes laikome bloga" (ten pat, p. 165). Anaiptol! Aš tik esu įsitikinęs, kad *politinės priemonės yra neleistinos pasaulėžiūrinėse kovose ir kad politika nėra ta sritis, kur pasaulėžiūra galėtų grumtis.* Nejaugi kun. V. B. nėra aišku, kad *ne visos* priemonės gali būti naudojamos pasaulėžiūrai ginti arba klaidingai pulti? Politines priemones aš kaip tik ir skiriu prie šitų *neleistinų* priemonių. Man leistinos priemonės yra tik *kultūrinės* ir kultūra yra tikroji pasaulėžiūrinių kovų sritis. Kovoti su bloga ideologija politinėmis priemonėmis ir politinėje srityje reiškia kovoti su ja kalaviju. Štai kur mudu su kun. V. B. skiriamės.

[23] Pop. Leonas XIII, cit. iš: *Tischleder P.* Die Staatslehre Leos XIII, 1925, p. 62.

(nebūtinai medžiaginės), bet ne tiesos siekiant. *Pasaulėžiūrinės politikos pagrindas yra prieštaravimas*, todėl ji klaidinga savyje ir pražūtinga tikrovėje.

2. *Laicistinės politikos kritika*

Antrasis politikos santykis su pasaulėžiūra atėjo kaip priešginybė pirmajam. Jeigu pasaulėžiūrinė politika buvo apsupusi pasaulėžiūriniais reikalais ir reikalavimais visą *objektyvinį* gyvenimą, tai laicistinė politika pamėgino visą šį gyvenimą nuo pasaulėžiūros apvalyti ir ją nustumti į privatines individualines atskiro asmens sritis. *Pasaulėžiūros privatiškumas ir pasaulėžiūros atskyrimas nuo objektyvinio gyvenimo* buvo du pagrindiniai principai, kuriais rėmėsi laicistinė politika. „Laisva Bažnyčia laisvoje valstybėje" buvo jos šūkis, sukurtas Lamennais, pakartotas Döllingerio, Cavouro ir mūsų Voldemaro. Praktiškai šitas šūkis liberalizmo apimtose valstybėse buvo vykdomas tuo būdu, kad „laisva Bažnyčia" buvo gujama iš viešojo gyvenimo. O kadangi *visas* viešasis gyvenimas priklausė politiniams organams, praktiškai Bažnyčia (ir kiekviena kita pasaulėžiūrinė bendruomenė) nebeturėjo kur dingti. Ji buvo verčiama užsidaryti zakristijose ir atskirų asmenų širdyse. Kultūrinės ir socialinės institucijos buvo atimtos iš Bažnyčios žinios ir atiduotos valstybės vadovybei. *Kultūra turėjo pasirodyti neutrali.* Kova su Bažnyčia šioje srityje buvo vadinama „kova už kultūrą". Tai tasai garsusis *kulturkampfas*, kuriam Virchowas davė vardą, ir kuris devynioliktajame šimtmetyje perėjo beveik per visą Europą. Italijoje Cavouras, pasigavęs minėtos formulės „laisva Bažnyčia laisvoje valstybėje", uždarė vienuolynus, konfiskavo bažnytinį turtą, išstūmė Bažnyčią iš mokyklos, sulaicistino auklėjimą ir moterystę. Prancūzijoje radikalų partija, kurią W. Hünerwadelis teisingai yra pavadinęs „Voltaire'o dvasios paveldėtoja"[24], atliko Bažnyčios atskyrimą nuo valstybės, Combes įvykdytą taip pat uždarant vie-

[24] Allgemeine Geschichte II, Aarau, 1936, p. 56.

nuolynus, jų turtą nusavinant, bažnytinius trobesius perleidžiant savivaldybėms, išmetant iš mokyklų religiją, konfesines mokyklas uždarant ir apskritai visokias viešąsias bažnytines institucijas likviduojant. Vokietijoje Bismarckas, garsiųjų gegužės įstatymų (1873) padedamas, suvaržė baudžiamąją Bažnyčios galią; uždraudė jėzuitus ir apskritai vienuolynus, išskyrus tuos, kurie slaugė ligonius; nusavino bažnytines santaupas bankuose; pradėjo kištis į klebonų skyrimą; įvedė civilinę moterystę; palenkė konfesines mokyklas valstybės globai. Šitie pavyzdžiai rodo, kad laicistinė politika kovoje prieš pasaulėžiūrą[25] yra taip lygiai prievartinė, kaip ir pasaulėžiūrinė kovoje už pasaulėžiūrą. Ir vienai, ir antrai prievarta yra *primaratio*.

Tačiau išguiti Bažnyčią, kaip *katalikiškosios* pasaulėžiūros bendruomenę, iš objektyvinio gyvenimo dar nereiškia išguiti iš jo *pasaulėžiūrą* apskritai, nes esama daug sričių, kurios kaip

[25] Šiuo atžvilgiu būdingas yra ir mūsų socialdemokratų partijos pasisakymas religijos atžvilgiu jų programinėse gairėse. Ten (§13) sakoma: „Religija socialdemokratijai yra kiekvieno žmogaus, jo asmens dalykas. Gali tikėti ar netikėti. Mes gerbiame kiekvieną nuoširdų religinį įsitikinimą. Socialdemokratija stovi už tai, kad religijos ir tikybos dalykuose nebūtų žmogui jokios prievartos, jokio jo sąžinės išprievartavimo. Socialdemokratija ir kovoja už tai, kad ta laisvė religijos ir tikybos reikaluose būtų žmogui patikrinta įstatymais kartu su kitomis jo laisvėmis ir teisėmis ir būtų gyvenime tikrai vykdoma" (p. 10). Pasisakymas labai kilnus ir demokratiškas. Niekas negalėtų geriau parašyti. Tačiau paskaitykime toliau, kad galėtume patirti, kokia prasmė yra socialdemokratų dedama į posakį „laisvė religijos ir tikybos reikaluose". Minėto paragrafo pabaiga sako: „Mes esame prieš tai, kad Bažnyčia, panaudodama savo autoritetą ir žmonių religinius įsitikinimus, kištųsi ir darytų savą politiką, tą politiką vestų į mokyklą, į socialinius žmonių santykius" (ten pat). Kitaip sakant, Bažnyčia turi laisvę zakristijoje ir žmogaus širdyje. Bet ji neturi teisės šių slenksčių peržengti ir eiti į kultūrinę (mokykla) ir socialinę (socialiniai santykiai) gyvenimo sritį. Laicistinė politika mūsų socialdemokratų nusistatyme išeina aikštėn labai ryškiai. Šiuo atžvilgiu socialdemokratų nusistatymas yra bendras su liaudininkų nusistatymu. Jie vienoje vietoje rašo: „Pirmoje eilėje jie (piliečiai. – *A. Mc.*) turi būti lojalūs valstybei ir visiems jos įstatymams, o tik vėliau gali būti lojalūs savo pasaulėžiūrai, kuri yra kiekvieno piliečio privatus dalykas ir kurios atžvilgiu valstybė laikosi visiškai neutraliai" („Varpas", 1947, kovo mėn., p. 13). Pasaulėžiūros privatiškumas ir jos stūmimas iš viešojo objektyvinio gyvenimo mūsų socialdemokratus ir liaudininkus aiškiai įjungia į laicistinės politikos srovę.

tik yra pasaulėžiūros apsireiškimas ir kurioms pasaulėžiūra yra jų buvimo principas. Tokios sritys yra visų pirma *kultūra* ir *socialinis gyvenimas*[26]. Norint tad šiose srityse pozityviai veikti ir kurti, yra būtina pasaulėžiūrą turėti, ją čia vykdyti ir ją objektyviniais šių sričių kūriniais reikšti. *Kultūrinė ir socialinė gyvenimo sritis niekados negali būti anapus pasaulėžiūros, nes tuo pačiu ji būtų ir anapus savęs.* Laicistų skelbiamas šių sričių neutralumas, Jules-Simon žodžiais tariant, yra „melas akims apdumti". Todėl laicistinė politika, išstūmusi iš objektyvinio gyvenimo *vieną* pasaulėžiūrą (krikščioniškąją) yra priversta jos vietoje pastatyti *kitą* (pozityvistinę-scientistinę). Ir ji tai daro visai nuosekliai. Visur, kur tik laicistinė politika paima viršų, kultūros ir socialinio gyvenimo pagrindan yra padedami principai, „kurie yra bendri galimai didesnio piliečių kiekio įvairioms pasaulėžiūroms"[27]. Tačiau yra nepaneigiamas logikos dėsnis, kad sąvokos tįsai didėjant, jos talpa mažėja. Tuo pačiu ieškant bendrų principų kiek galima didesniam piliečių skaičiui, šie principai skurdėja ir blanksta. Todėl laicistinė pasaulėžiūra praktiškai ir sustoja prie *gero piliečio* sąvokos, pasitenkindama bendraisiais doroviniais dėsniais, tautiniu ir pilietiniu susipratimu[28], kuriuos ji deda į kultūrinio bei socialinio savo veikimo pagrindus.

Šitoje tad vietoje laicistinei politikai ir tenka pagrindinis priekaištas, kad ji yra ne kas kita, kaip *ta pati pasaulėžiūrinė politika*, tik įgijusi kitokią, *nekrikščionišką* formą. „Laicizmas, –

[26] Šia proga reikia pataisyti kun. V. Bagdanavičiaus pastabą, kurią jis man padaro savo kritikoje, būtent kad „socialinės demokratijos ir pasaulėžiūros tarpusavės nepriklausomybės autorius nesvarsto ir nesprendžia" („Naujasis gyvenimas", 1948, Nr. 10, p. 146). Tuo tarpu iš tikro šitie santykiai mano buvo išspręsti jau seniai. Jau prieš dešimtį metų esu rašęs: „Socialiniai principai yra pasaulėžiūriniai... Socialinės pažiūros glūdi įvystytos Bažnyčios dogmose... ir t. t." (Socialinis teisingumas, Kaunas, 1938, p. 11). Dėl to man nebuvo reikalo kartoti, kas sykį yra išaiškinta. Be reikalo kun. V. B. neatkreipė į tai dėmesio, kas iš kritiko yra paprastai reikalaujama.

[27] „Mūsų pranešimai", 1947 m. rugsėjo 25 d., p. 10. Šitie ir vėlesni žodžiai rodo, kad ir tautinio sąjūdžio atstovai atstovauja laicistinei politikai, tik gal ne taip nuosekliai ir griežtai, kaip socialdemokratai ir liaudininkai. Plg. „Mūsų pranešimai", 1948 m. sausio 25 d.

[28] Ten pat.

teisingai sako J. Rolinas, – juk yra filosofija"[29]. Tiesa, jis atmeta visas filosofijas ir visas pasaulėžiūras. „Bet atmesti metafiziką, – pasak to paties Rolino, – yra taip pat metafizika"[30]. Juk šitas atmetimas kaip tik ir kyla iš *teorinio indiferentizmo bei skepticizmo*, kuris skelbia, esą visos pažiūros yra geros ir lygiai vertingos, nes tiesos negalima pažinti. Bet tai jau yra aiškus metafizinis nusistatymas. Tai yra aiški pasaulėžiūra; tiesa, skeptinė, indiferentinė, tačiau ne mažiau ryški ir formuluota; ne mažiau logiškai nuosekli ir besiskverbianti į gyvenimą, kaip ir visos kitos. Laicistinė politika šią indiferentinę, skeptinę pasaulėžiūrą pasisavina, ją padaro oficialia valstybine, stoja jos tarnybon ir ją vykdo politinėmis, vadinasi, prievartinėmis, priemonėmis. Tuo pačiu ji virsta *pasaulėžiūrine* politika ir užsitarnauja visus tuos priekaištus ir visą tąjį atmetimą, kaip ir kiekviena pasaulėžiūrinė politika.

Jeigu politinėmis priemonėmis negalima vykdyti krikščioniškosios pasaulėžiūros, tai negalima nei laicistinės, nei kurios kitokios. Be abejo, niekas negali demokratinėje valstybėje laicizmo drausti. Laicizmas kaip pasaulėžiūra yra laisvas dalykas. Jį gali išpažinti kiekvienas, kuriam jis patinka. Jis gali virsti pasaulėžiūrine bendruomene ir net „bažnyčia", apie kurią yra svajojęs savo metu A. Comte. Demokratijoje kiekvienas turi teisę iš esamų pasaulėžiūrų atsirinkti, kas jam atrodo gera, jeigu jis mano, jog tiesos pažinti nėra įmanoma. Tačiau *niekas neturi teisės šitą kratinį paskelbti oficialiu valstybiniu ir skeptinį savo nusistatymą padaryti visos kultūros ir viso socialinio gyvenimo pagrindu, politinėmis priemonėmis kitus verčiant jį priimti ir savo darbais vykdyti.* Išmesti arba neįsileisti į mokyklas, į ligonines, į universitetus ir apskritai į visas valdines vietas vienuolių arba katalikų tik dėl to, kad jie nepripažįsta tokios atrankiotos pasaulėžiūros, kad skelbia krikščionybę, o ne laicizmą, yra *iš esmės* toks pat aktas, kaip Sokrato nuteisimas, kaip inkvizicija, raganų persekiojimas arba penktadienio pasninko policinė priežiūra. Prievartinis laicistinės politikos po-

[29] „Etudes", octobre 1946, p. 53.
[30] Ten pat.

būdis pasaulėžiūros dalykuose padaro ją *nedemokratinę*, kaip ir kiekvieną pasaulėžiūrinę politiką.

Tačiau be prievartos priekaišto laicistinei politikai tenka dar *nenuoseklumo* priekaištas. Iš principo ji skelbia, esą reikia objektyvinį gyvenimą atpalaiduoti nuo pasaulėžiūrų ir jas visas pašalinti iš valstybinių institucijų. Tačiau praktikoje ji pati šitą savo dėsnį sulaužo, į valstybines institucijas įvesdama *laicistinę* pasaulėžiūrą. Todėl valstybės neutralumas, kurį taip labai pabrėžia laicistinė politika virsta apgaule. Iš tikrųjų „valstybė jau nebėra neutrali (*laic*), – sako minėtasis Rolinas, – jeigu ji išpažįsta laicistinę (*laique*) filosofiją; ji išeina iš savos srities ir įsikiša į dvasinius dalykus. Valstybės laicizmas (*laicisme*) yra priešingas valstybės neutralumui (*laicité*)"[31]. Šitas nenuoseklumas eina per visas tas grupes ar partijas, kurios yra pagrįstos laicistinėmis pažiūromis. Jos visos labai griežtai stoja prieš pasaulėžiūrinę politiką, jeigu ji yra *krikščioniška*, ir visos ją palaiko bei gina, jeigu ji yra *laicistinė*. Tačiau tokiu būdu jos pačios pakerta pagrindus, ant kurių jos yra susikūrusios. Kaip visų laicistinių institucijų, taip ir laicistinių partijų neutralumas yra iliuzija ir net apgaulė. Jos visos yra *pasaulėžiūrinės* (be abejo, nekrikščioniškos!) ir visos savo esme yra totalistinės ir nedemokratinės, net daugiau negu krikščioniškosios politinės institucijos, nes, vietoje tikrojo Dievo pastačiusios stabą, jos žengia į totalizmo kelią žymiai greičiau, kadangi, gražiu G. Thibono posakiu, „stabai savo prigimtimi yra vienašališki: jie turi totalistinių apetitų". Kas prievarta valstybės piliečius ar valstybės tarnautojus stumia išpažinti kurią nors pažiūrą ir, jiems priešinantis, juos išskiria iš kai kurių viešųjų funkcijų, tas yra *nedemokratas*, vis tiek ar jis nešios kataliko, ar laicisto vardą.

Galiausiai laicistinei politikai tenka ir *negalimybės* priekaištas. Pasiryžusi visas pasaulėžiūras išguiti iš objektyvinio gyvenimo, ji susikerta su tikrove ir todėl pralaimi. Jau daugeliu atvejų teko įrodinėti, kad *kultūrinė kūryba be pasaulėžiūros yra negalima*, nes pati savyje ji yra *viso* žmogiškojo asmens

[31] Ten pat, p. 53.

apsireiškimas. Kadangi tačiau pasaulėžiūra yra esminis žmogaus pradas ir sykiu esminis žmogaus apsisprendimas[32], tuo pačiu ji išeina aikštėn kiekviename žmogaus darbe. Tas pat yra ir su socialiniu gyvenimu; jis taip pat yra esmingai susijęs su žmogaus nusistatymu artimo ir jį apsupančio pasaulio atžvilgiu. Todėl nors laicizmo pradinė nuojauta atskirti politiką nuo pasaulėžiūros yra tikra, tačiau šiam darbui ji pasirenka tokį kelią, kuris ją sukirsdina su tikrove, padaro ją klaidingą ne tik teoriškai (indiferentizmas), bet ir negalimą praktiškai. *Laicistinė politika yra utopija savo skelbime ir apgaulė savo vykdyme.* Todėl ji ir yra nepriimtina, kaip ir kiekviena pasaulėžiūrinė politika.

3. *Nepasaulėžiūrinės politikos esmė*

Trečioji galimybė politikai santykiuoti su pasaulėžiūra yra *nesikišti* į pasaulėžiūrų reikalus, paliekant juos tvarkyti pasaulėžiūrinių bendruomenių susikurtiems šiam reikalui organams ir juos tik paremiant bei prižiūrint. Kadangi tačiau *visa* kultūra yra pasaulėžiūros reikalas, nes ji yra su žmogaus įsitikinimais esmingai susijusi ir be jų negalima, todėl nuosekliai ši trečiojo tipo politika nesiima apskritai kultūrinių uždavinių *pozityviai* vykdyti, apsirėždama savo pareigas šioje srityje tik materialine pagalba ir priežiūra. Pasaulėžiūriniai klausimai ir su jais neatskiriamai susijusios gyvenimo sritys, pavyzdžiui, moterystė ir šeima, auklėjimas, mokymas, kultas ir t. t., čia yra išjungiamos iš politikos kompetencijos. Politika

[32] Šioje vietoje norėčiau atkreipti skaitytojų dėmesį į kun. V. Bagdanavičiaus teigimą: „Išlaisvinti žmogų iš pasaulėžiūrinės priklausomybės galbūt prof. M. pasisektų, jeigu evangelijose nebūtų ir t. t..." („Naujasis gyvenimas", 1948, Nr. 11, p. 166). Tuo tarpu aš esu aiškiai parašęs: „Žmogus yra pasaulėžiūrinė būtybė iš esmės. Žmogus egzistuoja pasaulėžiūriškai, nes jis egzistuoja prasmingai. Kiekvienas žmogus privalo turėti pasaulėžiūrą ir iš tikro ją turi" („Mažasis židinys", Nr. 9, p. 24). Kokiu tad būdu aš norėčiau išlaisvinti žmogų iš pasaulėžiūros? Aš noriu ne *žmogų* išlaisvinti, bet *politiką*. Koks tarp jų yra skirtumas, parodys visas šis straipsnis.

su visomis savo institucijomis ir su visais savo organais prisipažįsta neturinti nei teisės, nei galios šiuos dalykus spręsti, nes ji esanti žemiškųjų laikinių reikalų derintoja, o ne amžinųjų dvasinių problemų sprendėja ir jų vykdytoja žmogaus gyvenime. Politika čia aiškiai susivokia savo veiklos sritį, atsisako apimti *visą* gyvenimą, ko taip labai siekia totalistinė politika, ir rūpestingai saugosi neperžengti savo ribų.

Laikydamas tokį politikos nusistatymą teisingu ir priimtinu, J. E. vysk. P. Būčys (tuomet dar kunigas) šitaip išdėsto jo pagrindą. Pastebėjęs, kad barbariška taisyklė *cuius regio, eius religio* Vakaruose greitai žuvo, autorius sako: „Jos vietą užėmė tikėjimo laisvės principas". Jis sako: „Viešpatija (valstybė. – *A. Mc.*) neturi kištis į religinius žmogaus įsitikinimus. Ji neplatina tikėjimų nei trukdo jiems[33] ... Amerikos konstitucija žengė dar vieną žingsnį pirmyn. Ji įsirašė žodžio ir spaudos laisvės principą. Šitasai reiškia: 'Viešpatija neturi kištis į žmonių pažiūras ir jų išreiškimus gyvu žodžiu ir spaudoje' ... Minėtu du laisvės principu turi bendrą pamatą. Tas platusis pamatas yra ne kas daugiau kaip principas, jog viešpatija turi teisę aprūpinti žmonių kūno gyvenimo reikalus, o neturi kištis į dvasios, pažiūrų ir tikėjimo reikalų aprūpinimą. Tą daro kiekvienas sau arba skyrium, arba susitarę su kitais. Idant tai galėtų įvykti, dabartinis mokslas apie viešpatijas stato dar vieną principą, būtent draugijų laisvės principą. Visos dabartinės kultūringos viešpatijos pripažįsta tris laisves: tikėjimo, spaudos ir draugijų. Negalima nepripažinti tų trijų laisvių pamato, būtent principo, kad viešpatija neturi kištis į idėjų (p. 36), įsitikinimų, pažiūrų sritį, nes toje srityje viešpatija neturi kompetencijos. Pripažinti jai kompetenciją toje srityje yra vis vien, ką sugriauti dabartinių laisvių pamatą. Nepripažinus gi viešpatijai kompetencijos dvasios ir pažiūrų srityje, negalima jai pavesti mokyklų, nes tos

[33] Po 28 metų kard. patr. Cerejeira beveik tais pačiais žodžiais išreiškė šią vysk. P. Būčio mintį: „gerbdama visų laisvę, valstybė čia nei kliudo, nei prievartauja" (cit. iš: „Tėvynės sargas", 1947, Nr. 1, p. 78).

yra negalimos be pažiūrų ir įsitikinimų"[34]. Kitaip sakant, vysk. Būčys teigia, kad *trys pagrindinės laisvės: tikėjimo, spaudos ir draugijų (prie jų galima pridėti dar mokymo ir auklėjimo laisvę) yra ne kas kita, kaip konkrečios apraiškos valstybės nekompetentingumo pasaulėžiūros srityje.* Valstybė šias laisves duoda todėl, kad ji negali pati – *principialiai* negali – šių sričių tvarkyti. Šios laisvės tik formuluoja ir atskiriems atvejams pritaiko aną bendrą principą. Norint tad šias laisves išlaikyti gyvenime nepažeistas, reikia pripažinti pasaulėžiūrinį valstybės nekompetentingumą. O jeigu taip, tuomet reikia iš politinių valstybės organų paimti visus tuos uždavinius, kurie yra negalimi atlikti be pažiūrų ir įsitikinimų. Vysk. Būčys čia mini tik mokyklas, nes jo studija yra *specialiai* skirta švietimui. Tačiau šalia mokyklų tokios be pažiūrų ir įsitikinimų negalimos sritys yra ir moterystė su šeima, ir mokslas, ir menas, ir apskritai visa *dvasinė* kultūra. Ji tad visa ir turi būti ne politikos, bet pasaulėžiūros reikalas.

Čia tad ir glūdi *nepasaulėžiūrinės politikos esmė.* Politika, kuri nesikiša į pasaulėžiūrų reikalus ir jų pozityviai netvarko; politika, kuri apsiriboja reliatyvine-žemiškąja sritimi ir atsisako savomis priemonėmis tarnauti kuriai nors pasaulėžiūrai, – tokia politika yra *nepasaulėžiūrinė.* Šitas terminas ir yra šiandien mūsų spaudoje vartojamas. Galbūt jis yra netikslus; gal šį trečiąjį politikos tipą galima būtų ir geriau pavadinti; tačiau posakis „nepasaulėžiūrinė politika" atrodo esąs geresnis negu „neutrali politika", kadangi šis pastarasis yra stipriai nudėvėtas laicizmo ir gavęs laicistinį atspalvį. Todėl jo ligi šiol mes ir nevartojome, nors *žodine* savo reikšme jis yra lygus pirmajam. Posakis „nepasaulėžiūrinė politika" reiškia *esminį* politikos nesikišimą į pažiūrų ir jų objektyvacijų sritį, kurio nerandame nei pasaulėžiūrinėje, nei laicistinėje politikoje. Tiesa, laicistinė politika skelbiasi nesikišanti į pažiūras.

[34] Apie Apšvietą, Chicago, 1918, p. 36, 37. Ši vysk. P. Būčio studija yra šaltinis, iš kurio išriedėjo Lietuvoje kultūrinės autonomijos mintis ir paskui per prof. St. Šalkauskį, prof. K. Pakštą, dr. Pr. Dielininkaitį įsitvirtino katalikiškoje visuomenėje.

Tačiau kadangi ji neleidžia žmogui savo pažiūrų objektyvuoti kultūrinėmis ar socialinėmis institucijomis, tai šitas jos skelbimas virsta tiktai hipokrizija. Tuo tarpu *esminis* nesikišimas yra būtinas, jeigu norime, kad demokratija praktiškai nebūtų sužalota ir kad nebūtų paneigtos anos trys pagrindinės žmogaus laisvės. *Išjungti tad pasaulėžiūrą iš politikos reiškia paskelbti politiką nekompetentinga pasaulėžiūros srityje.* Štai kokia yra šio išjungimo arba atskyrimo prasmė.

Eidami toliau ir ieškodami pagrindo, kodėl būtent politika yra nekompetentinga pasaulėžiūros srityje, turėtume sustoti prie paties demokratijos principo, kad *žmogaus asmuo yra aukštesnis už valstybę.* Totalizme žmogaus asmuo yra priemonė kam nors: klasei, rasei, partijai, valstybinei bendruomenei ar galop net valdovui. Tuo tarpu demokratijoje žmogus yra tikslas pats sau[35]. Totalizme jis yra palenktas visu savimi. Demokratijoje savo asmeniškumu, savo dvasiniu pradu jis išsilaužia iš priemonių kategorijos ir pereina į tikslų kategoriją. Demokratijoje žmogus, gražiu popiežiaus Pijaus XII posakiu, valstybei „gali aukoti savo turtą ir gyvybę, bet niekados ne Dievo atpirktą sielą"[36]. Šita žmogaus asmens pirmenybė santykiuose su valstybe įprasta yra vadinti *sąžinės laisvės* vardu. Sąžinės laisvė yra švenčiausia laisvė, ginama ir valstybės, ir Bažnyčios mokslo, kurį popiežius Pijus XI yra sutraukęs į vieną sakinį: „Sąžinė išsiveržia iš valstybės valdžios"[37]. O popiežius Leonas XIII apie sąžinės laisvę rašė: „Ją galima suprasti ta prasme, kad žmogus turi teisę valstybėje vykdyti pagal savo sąžinę Dievo valią ir laikytis Jo įsakymų ir kad niekas negali jam čia kliudyti. Šita laisvė, laisvė, verta Dievo vaikų, kuri taip garbingai saugoja žmogiškojo asmens kilnumą, yra viršum visokios prievartos ir visokios

[35] Net ir Dievo atžvilgiu žmogus nėra tik priemonė. Dievo garbinimas, Jam tarnavimas, Jo įsakymų vykdymas nėra kažkam kitam, kas būtų *šalia* žmogaus, bet galutinėje sąskaitoje *pačiam žmogui*, kaip sukurtam pagal Dievo paveikslą. Artėdamas prie Dievo, žmogus tuo pačiu artėja pats prie savęs. Susijungdamas su Dievu, jis atranda *savo* būties pilnatvę ir *savo* laimę. Todėl ir religine prasme žmogus yra tikslas sau.

[36] Reden u. Enzykliken Papst Pius XII, 1946, p. 157.

[37] Actes de Pie XI, vol. 5, p. 129.

priespaudos"[38]. Valstybės svarbiausia pareiga ir yra saugoti šitą laisvę ir sudaryti jai sąlygų *realiai* apsireikšti. Tai yra demokratinės valstybės teorijos pagrindinė ir šiandien savaime aiški tiesa. Nesunku tačiau pastebėti, kad sąžinės laisvė nėra tik *formalinis* dalykas. Ji turi ir savo *turinį*. Sąžinė eina su visais žmogaus įsitikinimais, su jo filosofija, su jo pasaulėžiūra. *Pasaulėžiūra yra sudedamoji sąžinės dalis: ji yra jos turinys.* Štai dėl ko įsitikinimų laisvė yra tik *konkreti* sąžinės laisvės išvada. Štai dėl ko ji demokratijoje ir yra skelbiama. Duodant sąžinei laisvę, yra būtina ją duoti ir žmogaus įsitikinimams arba jo pasaulėžiūrai. Bet kiekvienas įsitikinimas ir kiekviena pasaulėžiūra nori apsireikšti ir iš viršaus ne tik *žodžiu*, bet ir *darbu*. Žmogus nori ir turi pagal savo įsitikinimus gyventi, juos savo gyvenime vykdyti, pagal juos tvarkyti savo santykius su kitais, pagal juos auklėti savo šeimą, kurti mokslą ir meną. Jeigu tad valstybė duos įsitikinimams laisvę, o neleis šitų įsitikinimų objektyvuoti asmens ir bendruomenės gyvenime, sąžinės laisvė bus tik fikcija, ir tokia valstybė bus nedemokratinė. Dar daugiau, *ji bus fariziejinė*, nes savo vidaus pasauliui niekas laisvės neprašo: žmogaus sielos gyvenimas jos viduje yra laisvas iš esmės, ir čia valstybė neturi ko pasakyti. Jeigu šiandien yra kovojama už sąžinės laisvę, tai ne už išvidinę, bet už išviršinę laisvę, *už laisvę gyventi pagal savo įsitikinimus*. Savo įsitikinimus reikšti žodžiu šiandien jau daug kur galima visai laisvai (spaudos laisvė). Turi ateiti laikas, kada savo įsitikinimus bus taip pat laisvai galima reikšti ir *darbu*. Objektyvinis kultūros gyvenimas yra sąžinės laisvės dirva, ir ji turi būti atjungta nuo politikos prievartos. *Objektyvinių pasaulėžiūrinių darbų ir institucijų laisvė yra tikroji ir galutinė sąžinės bei įsitikinimų laisvė.*

Jeigu tad žmogaus asmuo yra aukštesnis už valstybę, jis yra aukštesnis ne tik savo *išvidine* sąžine, savo *išvidiniais* įsitikinimais, bet ir šitos sąžinės padiktuotais *darbais* ir šitų įsitikinimų apsireiškimu *objektyvinėmis* institucijomis. Jeigu iš valstybės valdžios, pasak popiežiaus Pijaus XI, ištrūksta *sąžinė*, turi

[38] Enc. „Libertas", cit iš: „Etudes", juin 1946, p. 307.

iš jos ištrūkti ir sąžinės *objektyvacijos dvasinės kultūros pavidalais*. Jeigu sąžinė pagal popiežių Leoną XIII yra viršum visokios prievartos bei priespaudos, turi būti viršum jos ir šitos sąžinės *apraiškos* viešajame gyvenime. Kitaip sakant: *jeigu valstybė neturi kompetencijos sąžinės srityje, ji neturi kompetencijos nė sąžinės objektyvacijų srityje*. Valstybės nekompetentingumas pasaulėžiūros ir dvasinės kultūros srityse yra tik nuosekli ir būtina išvada iš sąžinės laisvės principo. Šį principą pripažinę ir norėdami jį *tikrai* bei *garbingai* vykdyti, turime pripažinti ir politikos nepasaulėžiūriškumą, t. y. jos nekompetentingumą pasaulėžiūriniuose reikaluose. Pasaulėžiūros atjungimas nuo politikos yra esmingai susijęs su žmogaus pirmenybe prieš valstybę, su dvasinių bei laikinių reikalų *kitokiu* buvimu toje pačioje valstybinėje bendruomenėje. Šia prasme ir J. Lederc sako: „Sąžinės laisvė reikalauja viešosios valdžios atžvilgiu rūpestingai skirti dvasinius reikalus nuo laikinio bendrojo gėrio. Kiekviena totalistinė sistema, vis tiek ar ji būtų Bažnyčios ar valstybės, fatališkai pagimdo didelių suvaržymų religinės laisvės srityje. Radikalus galių dualizmas, taip stipriai skelbtas katalikiškosios tradicijos, – tiktai jis gali patenkinti sąžinės laisvę ir apginti ją nuo priespaudos"[39]. Nepasaulėžiūrinės politikos teorija kaip tik ir nori pravesti valstybinėje santvarkoje šitą „radikalų galių dualizmą" ir dvasinius reikalus rūpestingai skirti nuo laikinio bendrojo gėrio. Todėl savo esme šis politikos tipas yra ne kas kita, kaip vykdymas popiežiaus Leono XIII principo, kurį jis išreiškė savo garsiaisiais žodžiais: „Dievas žmonių giminės globą padalino tarp dviejų galių: tarp bažnytinės ir valstybinės. Viena yra įsteigta dieviškiesiems dalykams, antra – žmogiškiesiems. Kiekviena savo srityje yra suvereninė. Tačiau kiekviena turi savo ribas, kuriose turi pasilikti ir kurias kiekvienai nubrėžia jos prigimtis ir tiesioginis bei artimasis jos objektas. Tuo būdu kiekviena iš jų darosi tarsi kokio rato aprėžta, kuriame kiekviena veikia savarankiškai ir pagal savo teisę"[40]. Nepasaulėžiūrinės politikos teorija mano,

[39] La papauté moderne et la liberté de conscience // „Etudes", juin 1946, p. 309.

kad pasaulėžiūra yra dieviškasis dalykas, todėl skirtas bažnytinei galiai, ir kad ji kaip tik sudaro valstybei ribą, kurios ji neturi peržengti. Praktiškai šitas neperžengimas kaip tik ir reiškiasi nesikišimu į pasaulėžiūros reikalus, pasitenkinant jų parama ir priežiūra, ko nepasaulėžiūrinė politika kaip tik reikalauja. Kokia forma šita parama ir priežiūra bus įkūnyta *konkrečioje* valstybės santvarkoje, yra kiekvienos šalies dalykas, apsprendžiamas tradicijų, krašto kultūrinio lygio, gyventojų sudėties ir kitų specialių veiksnių. Ne vienoje valstybėje šita parama ir priežiūra yra susiformavusi *kultūrinės savivaldos* pavidalu. Galimas daiktas, kad atsiras ir kitokių būdų šiam principui vykdyti. Tačiau viena yra tikra, kad politikos nepasaulėžiūriškumas turi būti pabrėžiamas ir gyvenime vykdomas, jeigu norime, kad demokratija kultūrinėje srityje būtų tikrovė, o ne iliuzija ir ne apgaulė, kaip yra laicizme.

4. *Priekaištai nepasaulėžiūrinei politikai*

Trečiasis tad politikos tipas – *nepasaulėžiūrinė politika* – yra vienintelis priimtinas demokratinės valstybės teorijai ir praktikai. Iš tikro demokratija nuo pat savo pradžios jo yra siekusi ir daugiau ar mažiau jį vykdžiusi. Ir vis dėlto šis tipas susilaukia nemaža priekaištų ir iš pasaulėžiūrinės, ir iš laicistinės politikos šalininkų. Svarbiausius iš jų ir norėtume čia bent trumpai panagrinėti.

a. Žmogaus suskaldymas

Pagrindinis priekaištas yra tas, kad, sakoma, nepasaulėžiūrinėje politikoje „katalikas valstybininkas turi būti pasidalijęs žmogus: laikąsis pasaulėžiūros savo visoje kūryboje ir nesilaikąs politikoje"[41]. Iš tikro jeigu šitas priekaištas bū-

[40] Cit. iš: *Tischleder P.* Die Staatslehre Leos XIII, p. 62.

[41] Kun V. Bagdanavičius, „Naujasis gyvenimas", 1948, Nr. 11, p. 165. Ta pati mintis glūdi ir kitame kun. V. B. posakyje, kuriuo jis apibūdina aną išvidinį žmogaus suskaldymą, sakydamas, kad „žmogus praktiniame, ypač politiniame ir ekonominiame, darbe negyveno tuo, kuo tikėjo" (ten pat, p. 167).

tų pagrįstas, jis būtų mirtinas smūgis nepasaulėžiūrinės politikos teorijai, nes *žmogus niekur ir niekados negali būti pasidalijęs*. Pasaulėžiūrinis žmogaus vieningumas yra esminis krikščionybės reikalavimas pagal šv. Pauliaus dėsnį: „Ar valgote, ar geriate, ar šiaip ką darote, visa darykite Dievo garbei" (*1 Kor 10, 31*). Krikščionybė reikalauja, kad žmogus visus savo veiksmus pašvęstų kilnia intencija, persunktų juos savo sąžine, savo įsitikinimais ir tuo būdu įspaustų jiems antgamtinės vertės. Todėl krikščioniškosios etikos principas, kad *subjektyvinėje srityje neutralių veiksmų nėra ir negali būti*, yra nesugriaunamas. Kiekvienas žmogiškasis veiksmas (*actus humanus*, skirtinas nuo *actus hominis*, kuriuo yra instinktyvūs veiksmai ir savaime neutralūs, nes vykstą anapus mūsų sąmonės), kadangi jis kyla iš žmogiškosios asmenybės, yra *pasaulėžiūrinis*. Todėl Katalikų Bažnyčia visais laikais yra smerkusi *išvidinį* žmogaus suskaldymą, pagal kurį jam būtų leidžiama kur nors veikti ne pagal savo sąžinę ir ne pagal savo įsitikinimus.

Tačiau politikos nepasaulėžiūriškumas neturi *nieko bendra* su čia minimu išvidiniu žmogaus suskaldymu. Nepasaulėžiūrinė politika, kaip jau buvo galima pastebėti dėstant jos esmę, čia yra suprantama ne kaip *subjektyvus* atskiro politiko *veiksmas* (vadintinas tikslumo dėlei nebe politika, bet *politikavimu*), o kaip *objektyvinė valstybinio gyvenimo sistema*. Politikavimas visur ir visados bus pasaulėžiūrinis: krikščioniškas ar nekrikščioniškas. Tačiau jo rezultatas, arba *politika*, galės būti ir neutrali. Pardavinėjimas prekių visados yra krikščioniškas arba nekrikščioniškas. Tačiau *prekyba* yra neutrali. Darbas fabrike arba banke visados yra krikščioniškas arba nekrikščioniškas. Tačiau *fabrikas* arba *bankas* yra neutralus. Šitas tad subjektyvinės ir objektyvinės plotmės maišymas ir pažadino aną anksčiau minėtą priekaištą. *Krikščioniškų principų ir įsitikinimų laikymasis subjektyviniuose savo darbuose dar anaiptol nepadaro kurios nors objektyvinės gyvenimo srities krikščioniška, jeigu šita sritis savo esme ir savo prigimtimi yra grynai profaninė*. Bankas nepasidarys krikščioniškas, nors visi jo tarnautojai ir direktoriai būtų šventieji. Fabrikas

nepasidarys krikščioniškas, nors visi jo darbininkai nelaužytų nė vieno krikščioniško dėsnio. Taip pat politika, kaip objektyvinė sistema, nepasidarys dėl to krikščioniška, jeigu politikai tobulai laikysis Kristaus ne tik įsakymų, bet ir evangeliškųjų patarimų. Šitie pavyzdžiai rodo, kad *nėra neutralių veiksmų subjektyvinėje srityje, bet yra objektyvinėje srityje.* Tai yra katalikiškosios moralės principas.

Politika, suprasta objektyvine prasme, yra viena iš profaninių sričių, kurių santykis su apreikštąja religija visų yra toks pat, būtent *jos visos savo srityse yra savarankiškos ir Apreiškimas joms visoms yra tiktai negatyvinis kriterijus.* Kitaip sakant, profaninės gyvenimo sritys tvarkosi pagal išvidinius *jų pačių* prigimties dėsnius, veikdamos savarankiškai ir iš Apreiškimo *pozityvių* nurodymų ar įrodymų neimdamos. Vienintelis *pozityvus* jų veiklos šaltinis yra žmogaus protas. Ir jeigu šitas protas veikia logiškai, nepadarydamas klaidos, jokio susikirtimo tarp Apreiškimo ir profaninių sričių būti negali. Tai yra Vatikano Visuotinio susirinkimo paskelbtas principas: „Niekados negali būti jokio tikro nesutarimo tarp tikėjimo ir proto, nes tas pats Dievas, kuris apreiškia paslaptis ir teikia tikėjimo, yra įdiegęs žmogaus dvasiai proto šviesą. Juk Dievas negali pats save neigti, ir tiesa negali prieštarauti tiesai" (*Const. dogm. de fide cath.*) Dėl to protas laisvai ir savarankiškai veikia savose srityse, Apreiškimo *pozityviai* neįsakinėjamas ir nevedamas. Jeigu tačiau proto išvados pasirodo nesutinkančios su Apreiškimo tiesomis, autentiškai Bažnyčios paskelbtomis ir išaiškintomis, katalikas mokslininkas ar visuomenininkas turi *sąžinės* pareigą grįžti prie savo protavimo, jį patikrinti ir pažiūrėti, kur yra padaręs klaidą. Apreiškimas stovi proto darbe kaip įspėjimas, kaip nurodymas, kur *negalima* eiti. Tačiau jis nė vienai profaninei sričiai nėra nurodymas, kur *reikia* eiti. Todėl jis ir yra vadinamas *negatyviniu* kriterijumi savo santykiuose su profaninėmis žmogaus gyvenimo sritimis. Šitaip tikėjimo ir proto, teologijos ir filosofijos, o kartu ir visų kitų profaninių sričių, santykius pirmasis išsprendė šv. Tomas Akvinietis. Šitas išsprendimas šiandien galioja visų katalikų filosofų ir sociologų teorijose. Tiesa, viduriniais amžiais tokio atskyrimo

nebuvo ir todėl tuo metu Šventasis Raštas buvo šaltinis ne tik tikėjimui, bet ir protui. Iš jo buvo semiamasi nurodymų ne tik religijai ir dorovei, bet ir istorijai, ir astronomijai, ir gamtos mokslams, ir politikai. Bet kaip tik dėl to ir kildavo nemaža nesusipratimų ir net skaudžių konfliktų. Koperniko ir Galilėjaus susikirtimas su bažnytiniais organais kaip tik ir buvo tokio sumaišymo pasėka. Bet šiandien profaninių sričių savarankiškumas yra jau aksioma ir šios rūšies konfliktų nepasitaiko. Šiandien mums yra aišku, kad pozityvinių nurodymų Apreiškimas profaninėms sritims neduoda, nes tai nėra jo uždavinys. Profaninės sritys taip pat sutaria su Apreiškimu tik negatyviai, vadinasi, ta prasme, kad jos *neneigia* ir jam neprieštarauja. Tačiau kaip Apreiškimas neturi uždavinio profanines sritis *pozityviai* paremti, taip profaninės sritys neturi pareigos Apreiškimui *pozityviai* tarnauti. Todėl tik perkelta ir netiesiogine prasme galima kalbėti apie krikščioniškąją mediciną, apie krikščioniškąją istoriją, apie krikščioniškąją filosofiją. Stasys Šalkauskis šią mintį šitaip išreiškia: „Nėra katalikiškosios istorijos, fiziologijos, biologijos ir t. t., bet yra neantikatalikiškoji istorija ir antikatalikiškoji istorija, neantikatalikiškoji fiziologija ir antikatalikiškoji fiziologija ir t. t. Kai tuo pačiu laiku yra reikalaujama, kad istorija, fiziologija, biologija ir t. t. būtų neantikatalikiškos, tai toks reikalavimas anaiptol nereiškia, kad jos yra verčiamos kokia nors prasme skelbti katalikiškąsias doktrinas; faktiškai iš jų reikalaujama neišeiti iš savo kompetencijos ribų ir kaip tik todėl neskelbti įžeidžiančių katalikiškąjį tikėjimą dalykų"[42]. Visos profaninės sritys yra Apreiškimui esmingai *neutralios*. Jos išsivysto ir veikia laisvai bei savarankiškai, nei pačios negaudamos iš jo pozityvių nurodymų, nei jį pozityviai paremdamos[43], bet taip pat nė neneigdamos, nes neigimas nėra neutralumas.

[42] Sudėt. veikale „Krikščionybės praeitis ir dabartis", Kaunas, p. 75.

[43] Tiesa, Apreiškimo teologinis nagrinėjimas ne vieną sykį pasiremia profaninių sričių išvadomis: istorijos, archeologijos, gamtos mokslų duomenimis. Tačiau šitas pasirėmimas yra atsitiktinis. Nei istorija, nei archeologija, nei gamtos mokslai neturi tikslo savą darbą dirbti tam, kad jų išvadomis galėtų pasinaudoti Apreiškimo nagrinėtojai.

Visa tai tinka ir politikai, suprastai objektyvine prasme. Politika taip pat savo srityje veikia savarankiškai. Apreiškimas ir jai yra tik negatyvinis kriterijus. Politinių sistemų ar metodų iš Šventojo Rašto taip pat negalima pasiimti, kaip negalima pasiimti astronomijos ar istorijos sistemų. Ir kol politika pasilieka savo kompetencijos ribose, tol ji į konfliktą su Apreiškimu nesueina ir negali sueiti. Konfliktas atsiranda tik tada, kai politika peržengia savo ribas. Bet tokiu atveju ji pasidaro nebe politika. Kaip medicina pasidaro nebe medicina, kai ji, peržengdama savo ribas, pradeda neigti sielos buvimą; kaip istorija pasidaro nebe istorija, kai ji, peržengdama savo kompetenciją, pradeda neigti Kristaus Dievybę, taip ir politika pasidaro nebe politika, kai mano turinti kompetencijos valstybės piliečiams nustatinėti jų šeimos, jų vaikų auklėjimo bei mokymo, jų mokslo bei meno, jų religijos normas. Šitos normos glūdi ne politikoje, kaip siela glūdi ne kūno funkcijose, kurias tyrinėja medicina, ir kaip Kristaus Dievybė glūdi ne išviršiniuose Jo gyvenimo įvykiuose, kuriuos tyrinėja istorija. Pasaulėžiūra politikai yra toji riba, kurios ji neturi peržengti, nenorėdama arba su Apreiškimu susikirsti, arba virsti Apreiškimo aiškintojų bei vykdytojų tarnaite. Pasaulėžiūra politikai yra toji šventų šventoji vieta, į kurią jai uždrausta įžengti, nes ji šiam reikalui nėra patepta. „Politika turi neliesti altoriaus", – buvo popiežiaus Pijaus XI šūkis. Nepasaulėžiūrinės politikos teorija šį popiežiaus šūkį pratęsia, susistemina, paverčia valstybės teorija ir reikalauja, kad politika neliestų ne tik *katalikiškojo* altoriaus, bet ir *bet kurio kito*, nes kiekvienas altorius yra *šventas*, net jeigu jis būtų pastatytas ir Nežinomajam Dievui[44].

[44] Kun. V. Bagdanavičius sako: „Nėra reikalo, kad valstybė išeitų *prieš* Dievą; gana to, kad ji bando apsieiti *be* Dievo ir ji jau tampa bedieviška" („Naujasis gyvenimas", 1948, Nr. 11, p. 166). Posakis dviprasmis. Jeigu šitas valstybės apsiėjimas be Dievo yra Jo įsakymų laužymas, Jo institucijų griovimas, tuomet iš tikro valstybė tampa bedieviška, nes ji pašalina Dievą iš objektyvinio gyvenimo. Bet jeigu šitas apsiėjimas apsireiškia Dievui laisvės davimu, parama dieviškosioms institucijoms objektyviniame gyvenime įsikurti ir klestėti, tuomet valstybė netampa bedieviška, kaip dėl to

Ar tuo yra suskaldomas politikuojantis žmogus? Anaiptol! Suskaldymas įvyktų, jeigu politikui iš tikro būtų leista nesilaikyti *savo veiksmuose* sąžinės ir pasaulėžiūros nurodymų. Tačiau taip nėra. Nepasaulėžiūrinė politika yra *nepasaulėžiūrinė* ne ta prasme, kad ji nupasaulėžiūrintų žmogų, skelbdama jo įsitikinimus beverčiais ar nereikalingais, bet ta prasme, kad ji nustumia politiką, *kaip objektyvinę sistemą*, nuo pasaulėžiūrinių reikalų sprendimo bei tvarkymo, paneigdama jai šios rūšies kompetenciją. Jeigu katalikas politikas, *kaip politikas*, prisipažįsta esąs nekompetentingas pasaulėžiūros klausimuose, tai čia jis nesuskyla, kaip nesuskyla medikas, savo veikaluose nerašydamas apie sielos nemirtingumą, ir kaip nesuskyla fizikas, savo teorijose nenueidamas ligi Dievo. Be abejo, katalikas medikas *gali* kalbėti apie sielą ir katalikas fizikas apie Dievą. Tačiau tokiu atveju jis kalbės *krikščioniškai, filosofiškai*, bet ne *mediciniškai* ir ne *fiziškai*. Kaip medikas ir kiek jis yra medikas, jis yra nekompetentingas spręsti sielos problemos ir kaip fizikas jis *nieko* negali pasakyti apie Dievą. Tas pat yra ir su politiku. Ir jis, būdamas katalikas, *gali* kalbėti bei spręsti pasaulėžiūrinius klausimus. Tai yra jo teisė ir gal net pareiga. Tačiau jo sprendimai tokiu atveju bus *krikščioniški-religiniai*, bet ne *politiniai*. Kaip politikas jis čia neturės žodžio. O jeigu jis vis dėlto panorėtų politikoje kalbėti *krikščionio* vardu, jis sumaišytų plotmes, peržengtų kompetenciją, nes „politika yra žmogiškasis reikalas ir negali būti vykdoma Dievo ar Bažnyčios vardu"[45]. Ch. Journet formuluoja šiuo atžvilgiu tikslų dėsnį: „Jis (krikščionis. – *A. Mc.*) politinėje srityje turi veikti *krikščioniškai* (*en chrétien*), bet ne *kaip krikščionis* (*non en tant que chrétien*)"[46]. *Krikščioniškai*, tai reiškia pagal savo krikščioniškuosius įsitikinimus ir pagal sa-

paties netampa bedieviškos medicina, fizika, istorija, kurios taip pat „apsieina be Dievo". Šiuo atžvilgiu Suarezas yra teisingai pasakęs: „Krikščioniškasis valstybės galva atlieka savo pareigą, jeigu jis, kaip įstatymdavys, vykdo valstybės gerovės reikalavimus, o antgamtiniam tikslui tiktai nekenkia" (cit. iš: *Tischleder P.* Die Staatslehre Leos XIII, p. 198).

[45] „La vie intellectuelle", avril 1947, p. 47.

[46] Ten pat, p. 38.

vo sąžinę. *Kaip krikščionis*, tai reiškia krikščionio vardu ir titulu, kas galiausiai visados reiškia Bažnyčios ir Dievo vardu. Tuo būdu katalikas valstybininkas visur ir visados – visuose sava politiniuose veiksmuose – turi veikti *krikščioniškai*. Tačiau visuose savo politiniuose aktuose ir sprendimuose jis negali veikti *kaip krikščionis*, užangažuodamas tuo Bažnyčią ir Dievą. Šiam reikalui jis yra nekompetentingas. Ir tai nėra joks žmogaus suskaldymas. Tai tik objektyvinių gyvenimo sričių savarankiškumo ir jų kompetencijos ribų pabrėžimas bei saugojimas.

Šita prasme į minėtą priekaištą atsako ir J. Rolinas, kalbėdamas apie privatinių mokyklų reikalą ir teisę valstybėje. Jis pastebi, kad „niekas negraso valstybės neutralumui (*laicité*), katalikai mažiau negu kiti. Juk kokie yra neutralumo reikalavimai? Kad valstybė būtų nepriklausoma nuo religijos, kad ji būtų savarankiška savo srityje ir nepripažintų jokio klerikalinio kišimosi (*emprise*), kad ji nepataikautų jokiam kultui ir patikrintų visiems laisvę. Bet kas tai ginčija? Šia griežta prasme valstybės neutralumas yra pripažintas kaip sudedamasis visų moderniųjų konstitucijų pradas, ir krikščionis neturi nieko jam prikišti ... Šita valstybės ir religijos nepriklausomybė, – tęsia toliau Rolinas, – nėra nesuderinama su tuo, ką anksčiau pavadinome krikščioniškuoju visumos (*totalité*) reikalavimu, nes šis liečia asmeninį ir dvasinį gyvenimą. Jis draudžia pripažinti kurią nors krikščioniškosios sielos sritį arba jos veiklos zoną, kuri nebūtų krikščioniškojo įstatymo įkvėpta ir persunkta. Bet jis nedraudžia pripažinti politinės tvarkos, kuri iš principo būtų neutrali (*laic*) ir kurios įstaigas (*injonctions*) krikščionis nemato sunkumų priimti, jeigu tik jos, pasilikdamos savo srityje, neliečia (p. 51) jo asmeninio ir dvasinio gyvenimo"[47]. Todėl tinkamai suprasta nepasaulėžiūrinės politikos teorija anaiptol nesusikerta su Bažnyčios mokslu. Ne ją, bet kaip tik *laicistinę* politiką turi galvoje popiežius Pijus XI savo enciklikoje „Quanta cura" pasmerkda-

[47] „Etudes", octobre 1946, p. 51–52.

mas tuos, kurie skelbia, „kad valstybė būtų sudaroma ir valdoma neatsižvelgiant religijos, tartum jos visiškai nebūtų arba bent nedarant skirtumo tarp teisingos ir klaidingų religijų"[48]. Nepasaulėžiūrinė politika kaip tik kuo labiausiai *atsižvelgia* į religijos buvimą valstybėje ir dėl didelės pagarbos jai ir jos institucijoms ji nesiima šios srities reikalų nei spręsti, nei *pozityviai* tvarkyti, duodama jiems *visišką* laisvę, reikalingas teises ir net medžiaginę paramą, kaip to reikalauja konkrečios nepasaulėžiūrinės politikos programa. Todėl kalbėti, kad nepasaulėžiūrinė politika Katalikų Bažnyčios mokslo šviesoje yra seniai atmestas atsilikimas, reiškia nesuprasti šios politikos esmės. J. Rolinas mano visai priešingai, kad šis politikos tipas kaip tik *atitinka* Bažnyčios mintį: „Valstybės neutralumas (*laicité*) ta prasme, kad valstybė neskelbia jokios religijos nei filosofijos, tuo pačiu yra garantija kiekvienam piliečiui, jog jokia politinė prievarta nereikalaus iš jo vieną kurią iš jų pasirinkti. Jis (šitas neutralumas. – *A. Mc.*) yra konstitucinė išraiška sąžinės laisvės principo. Bet juk krikščionis gali tik sveikinti šitokį valstybės pasiryžimą, kuriuo ji nori respektuoti jo religines laisves. Ir neutralumas, tasai pažadas visiškai atpalaiduoti dvasinį pradą nuo žemiškosios galios, pasirodo galop visiškai sutinkąs su Evangeliškuoju principu skirti Dievą nuo cezario"[49].

b. Pasaulėžiūrų lygiavertiškumas

Antras svarbus priekaištas, daromas nepasaulėžiūrinės politikos teorijai, yra tas, esą ji visas pasaulėžiūras laikanti lygiavertėmis ir todėl nekovojanti už objektyvią tiesą ir už teisingą pasaulėžiūrą[50]. Ir šitas priekaištas, jeigu jis būtų pa-

[48] Cit. iš: „Naujasis gyvenimas", 1948, Nr. 11, p. 167.

[49] Ten pat, p. 52. Be reikalo kun. V. Bagdanavičius šiuos J. Rolino žodžius, nepastebėjęs, kad jie yra citata, savo kritikoje priskiria man ir juos kritikuoja kaip mano. Tiesa, jie patvirtina mano mintis. Tačiau jie yra svetimi ir kaip tokie turėjo būti kritiko pastebėti (plg. „Naujasis gyvenimas", 1948, Nr. 11, p. 164).

[50] Plg. kun. V. Bagdanavičius, „Naujasis gyvenimas", 1948, Nr. 11, p. 164.

grįstas, būtų šios teorijos žūtis, nes parodytų, kad ji yra skeptiškai indiferentinė, kaip ir laicistinė teorija. Tačiau kaip žmogaus suskaldymo priekaištas yra kilęs maišant subjektyvinę sritį su objektyvine, taip pasaulėžiūrų lygiavertiškumo priekaištas yra kilęs maišant *teisių* sritį su *vertės* sritimi arba, kitaip sakant, *praktinę* plotmę su *principine* plotme.

Nagrinėjant šį priekaištą, visų pirma tenka atkreipti dėmesį į tai, kad *nepasaulėžiūrinės politikos teoretikai patys niekur nė žodeliu nėra užsiminę, kad pasaulėžiūros būtų lygios vertės savyje.* Ši tezė yra tiktai laicizmo ir indiferentizmo skelbiama. Laicizmas dėl to ir rankiojasi principų iš visokių pasaulėžiūrų, kad jas visas laiko lygiavertėmis ir lygiareikšmėmis. Bet nepasaulėžiūrinės politikos teoretikams ši tezė yra visiškai svetima. Tiesa, jie reikalauja, kad pasaulėžiūros valstybėje turėtų *lygias teises*. Tačiau to šiais laikais reikalauja kiekvienas demokratas. Teisių lygybė valstybėje esančioms pasaulėžiūroms jau yra konstitucinis reikalavimas, kurį vargiai kas išdrįstų neigti. Tačiau iš *teisių* lygybės dar anaiptol neplaukia *vertės* lygybė. Padaryti tokią išvadą reikštų iš *praktinės* srities (teisė) peršokti į *principinę* plotmę (vertė). Demokratijoje *visi* žmonės yra lygūs prieš įstatymus, vadinasi, visi turi *teisių* lygybę, jeigu tik patys savo nusikaltimais nėra šios lygybės sau paneigę. Bet argi dėl to darytume išvadą, kad visi žmonės yra jau ir lygios *vertės*? Ar mokslo ir meno genijai yra lygiaverčiai su tais, kurie sugeba vos pradžios mokyklą baigti (intelektualinis lygiavertiškumas)? Ar šventieji (tegul ir nekanonine prasme) yra lygiaverčiai su ištvirkėliais (moralinis lygiavertiškumas)? O vis dėlto *visi* jie turi demokratinėje valstybėje *lygias* teises. Demokratinė valstybė pirmiesiems teisių nedidina ir antriesiems jų nemažina. Visi jie renka ir gali būti renkami; visi jie lygiai dalyvauja socialiniame draudime; visi jie lygiai naudojasi viešosiomis valstybės institucijomis. Didinti teises dėl didesnės intelektualinės ar moralinės vertės reikštų dvasinius dalykus apmokėti žemiškaisiais dalykais ir tuo pačiu anuos pažeminti. Mažinti teises dėl mažesnės intelektualinės ar moralinės vertės reikštų skatinti žmogų į aukštesnį tobulumą prievarta ir šį tobulu-

mą taip pat pažeminti. Abu dalykai nesiderina su žmogiškojo asmens kilnumu ir todėl demokratinėje valstybėje nėra mėginami.

Taip yra ir su pasaulėžiūromis. *Pasaulėžiūrų lygiateisiškumas valstybėje dar nėra jų lygiavertiškumas savyje, ir pasaulėžiūrų nelygiavertiškumas savyje dar nėra jų nelygiateisiškumas valstybėje.* Šiuo atžvilgiu ir P. Tischlederis pastebi, kad „valstybinės teisės toleravimas ir net valstybiškai suteiktas lygus įteisinimas objektyviai klaidingų religinių bendruomenių toli gražu nėra lygiareikšmis principiniam teigimui, kad teisiškai viena kitai lygios draugijos visos būtų lygiai teisingos ir lygiai geros"[51]. Išeidamas iš šito dėsnio, Tischlederis net spėlioja, kad ateityje, esant slaptiems ir tiesioginiams rinkimams, valstybė būsianti priversta teisines privilegijas, kurias ji anksčiau teikė tiktai *kai kurioms* religinėms bendruomenėms, išplėsti ir kitoms pasaulėžiūrinėms grupėms, kitaip sakant, ji turės „pasaulėžiūriniuose klausimuose pasitraukti į praktinį neutralumą" (ten pat). Tačiau būtų klaida šitą praktinį-teisinį neutralumą sutapdyti su teoriniu-principiniu neutralumu ir nepasaulėžiūrinę politiką kaltinti skepticizmu ir indiferentizmu. Tai yra du visai skirtingi dalykai, katalikų sociologams šiandien visiškai aiškūs.

Ryšium su šiuo pasaulėžiūrų lygiateisiškumu dar gali kilti klausimas, kaip jis suderinti su Katalikų Bažnyčios reikalaujama pagalba *tikrajai* religijai. Į šį klausimą atsako J. Maritainas. „Katalikų Bažnyčia, – sako jis, – laikosi dėsnio, kad tiesa turi turėti pirmenybę prieš klaidą ir kad pažinta tikroji religija turi būti pagelbstima savoje dvasinės pirmenybės misijoje prieš religijas, kurios yra daugiau ar mažiau ydingos arba kuriose klaida maišosi su tiesa. Tai yra paprasta išplauka iš to, kad žmogus yra palenktas tiesai. Tačiau būtų didelė klaida daryti išvadą, kad šis principas gali būti taikomas tik reikalaujant tikrajai religijai absoliutistinės valdžios privilegijų ir kareivių paramos, arba kad Katalikų Bažnyčia moderninėse valstybėse atgautų privilegijas, kuriomis ji naudo-

[51] Ten pat, p. 195.

josi sakralinio tipo civilizacijoje, kuris buvo viduriniais amžiais. *Dvasinė* Bažnyčios misija turi būti pagelbstima, bet ne politinė galia arba laikiniai interesai, kurių savo vardu galėtų siekti tas ar kitas jos narys"[52]. Todėl principialiai Bažnyčia tokių privilegijų ir tokios paramos jos laikiniams interesams nė nereikalauja. Ji tik reikalauja, kad ji būtų pripažinta *tikrąja* religija, pripažinta ne praktinių teisių didinimu, bet teikimu jos institucijoms laisvės ir jos principams *idėjinės* pirmenybės. Šiuo atžvilgiu nepasaulėžiūrinės politikos teorija nė kiek nenusikalsta, nes ji pripažįsta ir Katalikų Bažnyčios *idėjinį* primatą prieš visas kitas pasaulėžiūras ir sykiu teikia jai visas laisves, kokias tik demokratinė valstybė gali teikti. Nepasaulėžiūrinė politika tiktai atsisako šitą idėjinį primatą ir šitas laisves vykdyti *politinėmis* priemonėmis, palikdama šį primatą išsikovoti pačiai Bažnyčiai kultūros srityje. Tai anaiptol nėra indiferentizmas, kuriuo šį politikos tipą norėtų apkaltinti nesupratę jo neigėjai.

Baigiant tenka pastebėti, kad nepasaulėžiūrinės politikos teorija nori būti įnašas į tą didelę kovą, kuri vyksta už žmogaus asmens išlaisvinimą iš valstybės jungo. Ir senasis, ir naujasis totalizmas buvo priemonę sukeitęs su tikslu. Valstybė jam buvo tikslas, o žmogus tiktai priemonė. Demokratinis sąjūdis mėgina atstatyti tikrąją vertybių rikiuotę. Jam žmogus yra tikslas, o valstybė tiktai priemonė. Tačiau mūsų pasąmonę dar stipriai varžo absoliutistinės valstybės palaikai. Todėl mums dar labai sunku išgyventi aną pirmykštę tiesą, *kad valstybė yra pagalbinio pobūdžio*, kad ji savo esme ir paskirtimi yra ne viešpats, bet tarnas, padedąs žmogaus asmeniui būti drauge. Kova už atnaujintą valstybės idėją todėl yra dar labai sunki. Nepasaulėžiūrinė politika nori palengvinti šią kovą tuo, kad ji mėgina nuimti nuo valstybės galvos valdovės karūną *pasaulėžiūrinėje-kultūrinėje* srityje, nes čia jos valdoviškumas labiausiai susikerta su žmogiškojo asmens kilnumu ir su prigimtąja jo sąžinės laisve. Mes jau esame išsikovoję beveik visas laisves *politinėje* srityje. Mes jau

[52] Les droits de l'homme..., p. 38.

esame išsikovoję daug šitų laisvių *socialinėje* srityje. Tačiau dar mums lieka sunkiai kovoti dėl savo pažiūrų laisvės *kultūrinėje* srityje. Dar beveik visur, išskyrus tik labai kultūringas valstybes, kaip Olandija, Šveicarija, Kanada, valstybė laiko *savas* mokyklas, *savas* mokslo bei meno įstaigas, vykdo sutuoktuves, kišasi į religinių bei pasaulėžiūrinių bendruomenių veiklą. Kitaip sakant, *nuo valstybės pečių dar nėra nukrauti kultūriniai uždaviniai.* O kol jie nėra nukrauti, tol asmens pirmenybė prieš valstybę negali apsireikšti visu pilnumu. Todėl kova už pasaulėžiūros išjungimą iš politikos, už politikos nekompetentingumą pasaulėžiūros reikaluose yra kova už asmens pirmenybę ir tuo pačiu *kova už pilnutinę demokratiją.*

POLITIKA IR TEOLOGIJA

Nepasaulėžiūrinės politikos teorija ir kova už ją. – Kas esmėje yra politinė teologija? – Kova prieš teologijos piktnaudojimą politikos naudai. – Kas privers tikinčiuosius neiti į viešas pamaldas? – Slapto klerikalizmo lindimas pro užpakalines duris. – Dvasiškijos esmė bei jos pašaukimo iškreipimas. – Kada kunigas pakerta savo kaip sielovadžio darbo pagrindus?

Savo jaunystėje šio straipsnio autorius kovojo prieš *teologinę politiką*, t. y. prieš tokią politiką, kuri valstybinėmis (vadinamosiomis prievartinėmis) priemonėmis (įstatymais, įsakymais, draudimais, parama ir t. t.) vieną kurią pasaulėžiūrą palaiko, o kitas arba slegia arba tik pakenčia. Autorius reikalavo, kad politika visoms pasaulėžiūroms teiktų lygių teisių ir lygios laisvės, dėtų joms lygių pareigų ir jas lygiai remtų. Tai buvo vadinamosios „nepasaulėžiūrinės politikos" teorija ir kova už ją. Atrodo, kad ši kova bus pakrypusi autoriaus naudai. Antrajam Vatikano Susirinkimui paskelbus, kad „tikėjimo laisvė reiškia laisvę nuo prievartos valstybėje" (Antrojo Vatikano Susirinkimo dokumentai, liet. vert. II, 289), vadinasi, kad „tikėjimo srityje žmogui negali daryti prievartos kitas žmogus, visuomeninė grupė ar bet kokie žmonių vyresnieji" (II, 290); kad religinių veiksmų „grynai žmogiška vyresnybė negali nei įsakyti, nei uždrausti" (II, 291–292); dar daugiau, kad valstybė „peržengia savo ribas, jei užsimoja religinius veiksmus tvarkyti arba trukdyti" (II, 292); priešingai, „civilinė valdžia privalo žiūrėti, kad teisinė piliečių lygybė

niekuomet nei viešai, nei slapta nebūtų pažeidžiama religinių motyvų ir kad nebūtų jokios diskriminacijos" (II, 295). Visa tai paskelbus, ginčas, ar politika turinti būti *pasaulėžiūrinė*, bent katalikams yra baigtas.

Nūnai tačiau, sulaukus senatvės, autoriui tenka vėl išeiti kovon; šį sykį prieš *politinę teologiją*. Kas ji esmėje yra, šiandien dar ne visai aišku. Tai nėra *socialinė* katalikų doktrina, buvusi visais amžiais. Tai yra teologų angažavimasis visuomeniniams reikalams ir rūpesčiams. Teoriškai šis angažavimasis grindžiamas tuo, esą Bažnyčia (ypač jos mokslo skelbėjai – kunigai ir teologai) negalinti stovėti šalia visuomenės; ji turinti į šią visuomenę eiti, jos klausimais domėtis, jos ligomis sirgti ir t. t. Teorinis Bažnyčios angažavimosi pagrindimas yra toks aiškus, jog jis atrodo esąs net banalybė: Bažnyčia juk niekad nestovėjo *šalia* visuomenės; ji visados atsiliepė į jos reikalus ir rūpesčius. Todėl atrodo, kad politinė teologija esanti tik naujas vardas labai seno dalyko; kad ji tik kartoja tai, kas Bažnyčios buvo vykdoma visą laiką. Prisiminkime tik socialinę veiklą bei socialinį mokslą pastarųjų popiežių nuo Grigaliaus XIV ligi Pijaus XII. Prisiminkime taip pat Bažnyčios įnašą Caritas, neišsivysčiusiems kraštams, ligoninėms, jos pasisakymus taikos reikalu. Be abejo, galima visas šias Bažnyčios pastangas vertinti vienaip ar kitaip, tačiau negalima teigti, esą Bažnyčia buvusi neveikli visuomeninių rūpesčių ar negalių bei pavojų atžvilgiu. Jeigu tad politinė teologija norėtų tik *tai* pabrėžti, ji būtų ne kas kita kaip truputį apdailinta seniena.

Tačiau iš tikro politinė teologija siekia visai ko kito ir esmėje yra visai kas kita negu tik sustiprinta visuomeninė Bažnyčios veikla. Šiuo nauju terminu norima išreikšti ne socialinis Bažnyčios mokslas, ne socialinis jos veikimas, bet *atskiro teologo (ar teologų grupės) angažavimasis partiniam reikalui ir sykiu praktinės pastangos šį asmeninį angažavimąsi išplėsti į visą tikinčiųjų bendruomenę*. Pastaruoju metu Vokietijoje, kurioje, kaip atrodo, politinė teologija yra gimusi (J. B. Metzas), jos tikrasis veidas ypatingai ryškėja. Du pavyzdžiai gražiai atskleidžia šį ryškėjimą.

Dabartinėje Katalikų Bažnyčios Mišių sąrangoje yra įvesta vadinamoji tikinčiųjų arba bendruomeninė malda: tai prašymai, pritaikyti vietos bei laiko reikalams. Jie yra Dievui pateikiami prieš aukojimą. Rytų Bažnyčia juos turi savo liturgijoje, atrodo, nuo pat pradžios. Vakarų Bažnyčia juos įsivedė tik dabar. Tai prasminga malda, nes ji susieja tikinčiuosius su kasdiena. Rytų Bažnyčioje šie prašymai yra pastovūs ir daugiau bendro žmogiškojo pobūdžio, panašūs į mūsų Lietuvoje giedotas vadinamąsias 'suplikacijas'. Prašymai Vakarų Bažnyčioje kinta. Jie paprastai esti sustatomi klebono ar Mišias laikančiojo, kad tuo išreikštų tikinčiųjų *dabartinius* rūpesčius. Ir štai politinės teologijos atstovai kaip tik ir pradeda naudoti šią bendruomeninę Mišių maldą savam *politiniam* nusistatymui suliturginti. Atsiranda ne tik politinė teologija, bet jau ir *politinė liturgija*. Konkretus išgyvenimas. 1969 m. rugsėjo 21 d. Šv. Bonifacijaus bažnyčioje Miunsteryje pamokslininkas tikintiesiems pateikė tokius prašymus (*Fürbitten*):

„... kad Kosygino susitikimas su Zhou Enlai turėtų pozityvių pasėkų;

... kad šiaurės vietnamiečiai susirastų Ho Chi Minh'o vertą įpėdinį;

... kad Vokietijos vyriausybė turėtų daugiau fantazijos megzti santykiams su Rytais ir atsakyti į Sovietų Sąjungos pasiūlymą atsisakyti prievartos;

... kad Vokietijos rinkimai išeitų pažangios partijos naudai".

Paprastai į tokius prašymus tikintieji atsako „Tavęs prašome, išklausyk mus, Viešpatie!" Šį sykį betgi gudrus pamokslininkas paprašė tikinčiuosius aną garsiai kalbamą atsaką išleisti, o *tyliai* savo sieloje už šiuos jo perskaitytus prašymus pasimelsti. Ar tikintieji meldėsi, nežinia. Ar jie būtų garsiai atsakę, taip pat nežinia. Pamokslininkas, kuris šiuos prašymus tikintiesiems Mišių metu pateikė, yra Ekumeninės teologijos katedros Katalikų teologijos fakultete asistentas Gottfriedas Fuchsas. Po pamaldų šio straipsnio autorius patelefonavo Fuchsui ir pasakė: „*Hochwürdigen*, Jūs pamiršote šiandien vieną prašymą". – „Kokį?" – paklausė nustebęs. –

Atsakiau: „kad asistentui Gottfriedui Fuchsui būtų suteikta malonė skirti dvasias, to Tavęs prašome, išklausyk mus, Viešpatie". Tyla. Jokio atsakymo bei aiškinimosi. Pridursiu, kad likimo ironija panorėjo, jog Mišias, kurių metu Fuchsas skaitė anuos prašymus, laikė senelis kunigas iš sovietų okupuotos Vokietijos zonos. Kas jo sieloje vyko girdint Fuchso politinę liturgiją, žino tik vienas Dievas.

Antras pavyzdys. Pastarasis minėto pamokslininko prašymas „kad Vokietijos rinkimai (jie įvyko viena savaite vėliau, būtent 1969 m. rugsėjo 28 d.) išeitų pažangios partijos naudai" atrodo esąs neutralus, nes kiekvienas gali savą partiją laikyti pažangia. Tačiau koks turinys paties pamokslininko buvo dedamas į šį prašymą, atsiskleidė po poros dienų. Vokietijos vyskupai leidžia ir finansuoja didžiulį savaitraštį „Publik". Žurnalistiškai šis laikraštis stovi aukštumoje. Krypties atžvilgiu labai modernus – visose srityse. Redaktoriai yra išsiderėję teisę laikytis spaudos laisvės ir Bažnyčios atžvilgiu, todėl šiame laikraštyje esama net organizuotos vyskupų kritikos, nekalbant jau apie popiežiaus kritiką. Visa tai betgi atliekama padoriai ir rimtai. Ir štai šiame laikraštyje Vokietijos rinkimų išvakarėse pasirodė didžiulis Vokietijos socialdemokratų partijos (SPD) apmokėtas skelbimas. Kad rinkimų metu visokių partijų skelbimai dedami laikraščiuose, nėra nieko nuostabaus. Nuostabus yra šio skelbimo turinys. Štai jo žodinis vertimas:

„Prof. Dr. Petras Lengsfeldas, ordinarijus ekumeninei teologijai Katalikų teologijos fakultete Miunsterio universitete: Aš tikiu, kad SPD rinkimus laimės, nes ši partija turi šiuo metu geriausių galvų ir geresnę politinę programą. Brandto vedama taikos politika mane įtikina, kadangi ji yra realistinė ir išlaisvina mūsų mąstymą bei veikimą iš schemos 'draugas–priešas'. Ateinančio dešimtmečio pagrindinė problema bus darbininkų dalyvavimas (*Mitbestimmung*) socialinėje ir ūkinėje srityje, apie ką ir popiežius yra kalbėjęs Ženevoje. Aš manau, kad SPD šią būtinybę yra geriau supratusi negu kitos partijos. Be to, valstybės vadovybės pakeitimas išeitų demokratijos labui, ir demokratinė sąmonė būtų sustiprinta

mūsų šalyje. Todėl aš rinksiu SPD. Žinau, kad tai darys taip pat daugelis mano draugų bei pažįstamų, dvasiškių ir pasauliškių. Kai kurie peikė mane, kam aš, kaip katalikų dvasiškis, užsiangažuoju politiškai. Bet atsakykite jūs patys: argi nesama esminio skirtumo, kai Bažnyčios atstovai, vykdydami savo pareigas, įtaigoja savo pavaldinių sąžinę ganytojiškais laiškais arba pamokslais, ir kai aš, kaip valstybės pilietis bei rinkikas, reiškiu politinę savo pažiūrą, grindžiu ją politiniais argumentais ir agituoju už ją. Žinoma, aš esu įsitikinęs, kad nei mano profesija, nei mano tikėjimas nesipriešina šiam mano nusistatymui. SPD gali būti šiandien visų renkama". Skelbimas papuoštas dviem Lengsfeldo fotografijomis: viena vaizduoja jį su *knyga* rankoje, kita – stovintį prie pulto (atrodo teologijos seminaro metu) su cigarete rankoje.

Ryšium su šiuo skelbimu darosi aiškus ir ano prašymo, „kad Vokietijos rinkimai išeitų pažangios partijos naudai", turinys: šio prašymo pateikėjas, minėtas pamokslininkas G. Fuchsas, yra prof. P. Lengsfeldo asistentas. Vadinasi, visa Ekumeninės teologijos katedra Katalikų teologijos fakultete Miunsteryje yra *kairiosios* krypties, agituoja viešai už socialdemokratus ir šią agitaciją perkelia net į liturgiją, paversdami ją tikinčiųjų malda. Kaip seniau vadinamoji teologinė (platesne prasme: pasaulėžiūrinė) politika savas teologines pažiūras perkėlė į parlamentą ir įstatymais prievartavo žmones vienos pasaulėžiūros naudai, taip dabar vadinamoji politinė teologija savas politines pažiūras perkelia į bažnyčią, į liturgiją, į teologijos katedras bei paskaitas ir taip pat prievartauja tikinčiuosius, įtaigodama juos melstis viešai už *partinę* politiką. Kaip pirmiau politika (parlamentas, ministerijos, įstatymai, policija) buvo piktnaudojama *teologijos* naudai, taip dabar teologija (Dievo namai, liturgija, maldos, pamokslai) yra piktnaudojama *politikos* naudai.

Šiam moderniniam piktnaudojimui tad ir reikia dabar skelbti kovą. Vienas Vokietijos vyskupas yra įspėjęs, kad jei dvasiškiai savą asmeninį politinį užsiangažavimą mėgins paversti tikinčiųjų bendruomenės reikalu, tai tikintieji bus pri-

versti trauktis į privatinę sritį. Aiškiau kalbant, jie bus priversti arba neiti į viešas pamaldas, o pasimelsti namie, arba organizuotis maldai mažais būreliais. Dabartinė pastanga įtraukti tikinčiuosius į *bendruomeninį* Viešpaties garbinimą politinės teologijos bus ne tik paralyžiuota, bet bus pasiekta kaip tik priešingų vaisių. Ir tai visiškai suprantama! Juk malda už Ho Chi Minh'ą arba už Kosygino susitikimą su Zhou Enlai *skaldo* tikinčiuosius, nes už šios maldos stovi ne bendras žmogaus pavedimas Viešpačiui (vis tiek ar jis būtų stabmeldys ar komunistas), bet aiškus politinis užsiangažavimas už vieną srovę bei partiją.

Kame glūdi šios politinės teologijos ir politinės liturgijos klaida? Teologinės arba pasaulėžiūrinės politikos klaida glūdėjo *prievartiniame jos pobūdyje*. Juk jei viena kuri pasaulėžiūra yra platinama bei globojama valstybės priemonėmis, tai esmėje ji platinama bei globojama prievarta, kadangi valstybinės priemonės neįtikinėja, o verčia: kas įstatymų nesilaiko, eina į kalėjimą. Taip yra dar ir šiandien Ispanijoje, didele dalimi Italijoje bei Portugalijoje. Taip yra visuose komunizmo valdomuose kraštuose, kurių politika ypač ryškiai yra pasaulėžiūrinė ir prievartinė. Čia kinta tik pasaulėžiūrinės politikos *turinys* (vienur jis katalikiškas, kitur – marksistinis), bet ne šio turinio taikymo būdas. Tai yra aišku, todėl ir teologinės arba pasaulėžiūrinės politikos klaida taip pat aiški. Ji yra beveik visų jau suprasta; todėl vis labiau mėginama ja nusikratyti (bent Vakaruose).

Surasti tačiau politinės teologijos arba politinės liturgijos klaidą šiuo metu yra dar žymiai sunkiau, nes čia susipina daugybė visokių dalykų: savivališkas atskirų dvasiškių veikimas, nevienodas vyskupų atoveikis į šią kunigų sauvalią, tikinčiųjų pasyvumas pritarimo ar nepritarimo atveju, mėginimas partinį užsiangažavimą pridengti bendru krikščioniškų atlaidumu bei artimo meile ir t. t. Nelengva tad visą šią pynę išpainioti. O vis dėlto pamažu ryškėja keletas dalykų, kurie yra būdingi politinei teologijai bei liturgijai ir kurie kaip tik pamažu atskleidžia jos ydas bei klaidas.

Visų pirma: kokia teise atskiras dvasiškis (minėtu atveju asistentas G. Fuchsas) savo paties partinį užsiangažavimą (tegu jis būtų ir leistinas) padaro tikinčiųjų bendruomenės reikalu? Juk stovėdamas prie altoriaus, kunigas yra ne privatus asmuo, o kaip tik šios bendruomenės atstovas Viešpaties atžvilgiu. Jis pateikia Dievui bendruomenės auką ir jos prašymus. Todėl jo paties asmuo čia nebyloja; per jį byloja tikintieji. Tuo tarpu politinės teologijos bei liturgijos atstovai šią kunigo funkciją apverčia aukštyn kojomis. Politiškai užsiangažavęs kunigas mėgina bendruomenę kreipti taip, kaip jis pats yra pakrypęs. Jis stengiasi, kad bendruomenė pateiktų jo prašymus Viešpačiui, kad ji virstų *jo* atstovė prieš Dievą, *jo* talkininkė, *jo* tarpininkė, *jo* užnugaris maldoje. Politinėje teologijoje ne kunigas yra tikinčiųjų bendruomenei, bet tikinčiųjų bendruomenė yra kunigui erdvė, kurioje jis sureligina savą politinį užsiangažavimą. Kokia teise? Kodėl to neprivalo daryti pasauliškis?

Čia kaip tik ir išeina aikštėn tai, prieš ką šiandien visų (net ir dvasiškių) kovojama, būtent *slaptas klerikalizmas*. Šiandien juk tiek keliama aikštėn Dievo Tautos reikšmė, tiek pabrėžiamas pasauliškių subrendimas bei reikalas būti lygiaverčiams su dvasiškiais, kad – kaip esu savo metu rašęs „Aiduose" – net kyla abejonė, ar visa tai daroma tikrai nuoširdžiai. Politinė teologija bei liturgija šią abejonę kaip tik sustiprina. Jokiam pasauliškiui nėra ir nebūtų leidžiama savą partinį nusistatymą sudėstyti tikinčiųjų maldos pavidalu ir perskaityti prie altoriaus kaip bendruomenės prašymą. Jis gali, be abejo, už savo partiją bei srovę melstis ir prašyti jai pergalės rinkimų ar revoliucinės kovos metu. Bet tai gali jis daryti tik privačiai: savo sieloje ar savo kambaryje, bet ne prie altoriaus bažnyčioje. Tuo tarpu dvasiškis, politiškai užsiangažavęs, tai daro nebe privačiai, o *viešai* Viešpaties Namuose visos tikinčiųjų bendruomenės vardu. Tuo jis parodo, kad jis vis dėlto yra vyresnysis; kad jo privatinis įsitikinimas nėra lygus pasauliškio privatiniam įsitikinimui; kad jis galįs šį įsitikinimą pakelti į bendruomeninį aukštį ir paversti jį bendruomeniniu reikalu.

Tai mes ir vadiname klerikalizmu. Klerikalizmas vyravo pasaulėžiūrinėje politikoje, nes dvasiškiai apsprendė, kaip politikai turį elgtis ir kokius įstatymus jie turį leisti, kad būtų valstybinėmis priemonėmis vykdoma tas ar kitas pasaulėžiūrinis bei teologinis jų nusistatymas. Antrajam Vatikano Susirinkimui pasisakius, kad valstybė neturinti pasiduoti tokiai dvasiškių vadovybei, kad ji turinti visoms religijoms bei pasaulėžiūroms būti lygi, klerikalizmas *valstybėje* buvo pakirstas. Bet štai jis dabar atsigauna politinės teologijos bei liturgijos pavidalu. Jis braunasi pro užpakalines duris ir vėl mėgina tikinčiuosius pavergti dvasiškio valiai: dvasiškio ne kaip Bažnyčios atstovo, bet kaip *privataus asmens*, kuris savo privatiškumą pridengia teologijos bei liturgijos pavidalu ir tuo būdu tikinčiuosius suklaidina. Šie mano nusilenkią Bažnyčiai kaip dieviškumo skleidėjai, iš tikro gi jie nusilenkia dvasiškio žmogiškiems interesams bei pomėgiams. Prieš šitokias klerikalines užmačias todėl kaip tik ir reikia dabar pasisakyti. Tai kova ne prieš dvasiškiją, bet kaip tik prieš dvasiškijos esmės bei jos pašaukimo iškreipimą. Nes *klerikalizmas ir dvasiškio pašaukimas yra du vienas kitą neigią dalykai.* Politinė teologija ir politinė liturgija yra klerikalizmo apraiškos ir todėl turi būti kaip tokios pasauliškių suprastos, jei jie nori būti tikra Dievo Tauta ir tikri veikėjai Bažnyčios tarnyboje. Dvasiškiams reikia aiškiai pasakyti, kad, užsivilkdami liturginius drabužius, jie išsivelka iš visų savo privatinių užmojų ir stoja prie altoriaus ne savo, o bendruomenės vardu ir veikia ne savo įsitikinimų, bet savo *šventimų galia*, kuri yra Kristaus galia.

Ryšium su šiuo kunigiškuoju pašaukimu aiškėja ir antroji politinės teologijos bei politinės liturgijos klaida, būtent *kunigo suskaldymas.* Minėtam socialdemokratų skelbime ekumeninės teologijos prof. P. Lengsfeldas skiria savo kaip kunigo-teologo ir kaip piliečio rinkiko funkcijas, sakydamas: „argi nesama esminio skirtumo tarp Bažnyčios atstovų, vykdančių savo pareigas ganytojiškais laiškais bei pamokslais", ir jo, „kaip valstybės piliečio bei rinkiko", reiškiančio politines savo pažiūras ir agituojančio už jas. Esmėje šis posakis teisingas. Iš tikro kas kita yra rašyti ganytojišką laišką arba sakyti pamokslą

ir vėl kas kita agituoti rinkimų metu už tą ar kitą partiją. Tai žino kiekvienas krikščionis. O vis dėlto šis skirtumas nepašalina klausimo: ar kunigas, agituodamas už tą bei kitą partiją, vadinasi, užsiangažuodamas partiškai, nepakerta savo *kaip sielovadžio* darbo pagrindų? Kad jis pasilieka ir toliau liturgu, t. y. sakramentų teikėju, savaime aišku. Bet ar jis pasilieka sielovadžiu? Ar jis gali vadovauti visiems, būdamas partiškai užsiangažavęs? „Partiškai" čia reikia suprasti ne tik grynai politinę partiją organizuotu pavidalu, bet ir tam tikras visuomenines sroves bei linkmes, kurių šiandien pilna pasaulyje ir kuriose kunigai vis labiau pradeda reikštis (pvz., rasinė problema, vietiniai karai, partizaninės kovos, taikos sąjūdžiai ir t. t.). Juk visos šios srovės srovelės yra ne visų pripažįstamos bei remiamos. Daugelis kaip tik kovoja prieš jas arba bent prieš pasiūlas visus šiuos klausimus spręsti tokiu, o ne kitokiu būdu. Jeigu tad kunigas užsiangažuoja vienai kuriai srovei arba vienam kuriam būdui (pvz., revoliucijai sprendžiant socialinį klausimą), kaip jis gali vadovauti tiems, kurie yra priešingo užsiangažavimo? Anie devyni milijonai vokiečių, ištremtų iš Sudetų, Silezijos, Rytprūsių, gali klausyti prof. Lengsfeldo laikomų Mišių ir priimti iš jo rankų komuniją; jie gali leisti jam krikštyti savo vaikus ir būti jo aprūpinti Paskutiniuoju patepimu mirties valandą. Tačiau koks įspūdis pasiliks šiuose ištremtuose žmonėse, jei prof. Lengsfeldas pradės agituoti už pripažinimą Oderio–Neisės sienos, kaip to reikalauja Vokietijos socialdemokratai? Kaip žiūrėtume ir mes, lietuviai, į tokį kunigą, kuris agituotų Amerikoje už pripažinimą Lietuvos įjungimo į Sovietų Sąjungą *de jure*? Šis pripažinimas nesipriešintų jokiai dogmai, ir todėl galima būtų sakyti, esą jis derinasi su tokio kunigo tikėjimu bei pašaukimu. Tačiau ar toks kunigas galėtų būti *lietuviams* sielovadžiu? Politinė teologija, reikalaudama užsiangažavimo konkrečiai politinei bei socialinei linkmei, sunaikina *visuotinį* kunigiškojo pašaukimo pobūdį ir tuo būdu pakerta jo ganytojavimui šaknis. Čia, kaip ir celibato panaikinimo atveju (plačiau apie tai „Tėviškės žiburiuose"), sunaikinama kaip tik tai, ko siekiama. Modernus kunigas šiandien pabrėžia sielovadą ypač stipriai, net stipriau negu

liturginį ar sakramentinį savo veikimą. Šiandien net mėginama pačią kunigystės esmę regėti kaip tik sielovadinėje tarnyboje (funkcionalinė kunigystės samprata). Betgi užsiangažuodamas už vieną partiją ar vieną socialinę linkmę, kunigas kaip tik susiaurina šią tarnybą tiek, kad jis virsta tik tos grupės sielovadžiu, kuri sutaria su jo užsiangažavimu. Kitoms grupėms ar linkmėms jis pasilieka tik liturgas – daugiau nieko. Tad politinė teologija bei liturgija kaip tik sunaikina tai, ko ji siekia, būtent *išplėsti sielovadinę kunigo veiklą*. Užuot ją išplėtusi, ji iš tikro ją be galo susiaurina ar net ir visai paralyžiuoja.

Kova tad prieš politinę teologiją šiandien yra, iš vienos pusės, kova *prieš* paslėptą klerikalizmą, besibraunantį pro užpakalines duris, iš kitos pusės, kova *už* kunigystės visuotinumą, kad kunigas iš tikro būtų ganytojas visiems, o ne tik savos grupės bei srovės tikintiesiems. Šiandien vis labiau aiškėja, kad *teologija ir politika yra tokios sritys, kurios išskiria viena kitą*. Teologiją iš politikos išskyrė Antrasis Vatikano Susirinkimas, draudamas valstybei religinius veiksmus globoti ar jiems kliudyti. Politiką iš teologijos turime dabar išskirti mes patys, aiškiai pasisakydami prieš visus tuos užsiangažavusius dvasiškius, kurie šį savo užsiangažavimą paverčia *daliniu*, t. y. partiniu, užsiangažavimu ir tuo būdu susikerta su jų atstovaujamos Bažnyčios visuotinumu. Priėmęs Kunigystės sakramentą, žmogus niekad niekur negali kalbėti ar veikti taip, tarsi jis nebūtų kunigas. Nė nuo vieno sakramento negalima pasiimti atostogų; nė vienas sakramentas neteikia laisvalaikio. Tai tinka ir Kunigystei. Ir kunigas yra visados *sacerdos in aeternum* – ne tik tuo, kad jo pačiai būčiai yra įspausta neišdildoma žymė, bet ir tuo, kad jis kiekvieną savo žingsnį atlieka kaip Bažnyčios pašvęstasis visų tikinčiųjų tarnybai. Jei politinės teologijos bei liturgijos atstovai tai pamiršta, tai mūsų, pasauliečių, uždavinys yra šį kunigiškąjį charakterį jiems priminti. Nes kunigystė yra ne asmeniniam reikalui, bet tikinčiųjų bendruomenės tarnybai. Todėl visa, kas šią tarnybą siaurina, iškreipia ir kunigystės pobūdį. Politinė teologija bei liturgija, būdama esmėje partinis dalykas, esmiškai nesiderina su kunigystės visuotinumu. Todėl ji neturėtų rasti vietos dvasiškijos apsisprendime, o ypatingai dvasiškijos religiniuose veiksmuose.

1. *Demokratijos linkimas į pilnatvę*

Demokratijos amžius Europoje turi beveik pustrečio tūkstančio metų. Savo esme ji atrodo, kalbant popiežiaus Pijaus XII žodžiais, esanti tiesiog „paties proto pastatytas prigimties reikalavimas"[1]. Ir vis dėlto jos kelias ligi pilnatvės yra toli gražu dar nebaigtas. Priešingai, galima net būtų teigti, kad mes dar tik stovime šio kelio pradžioje. Pirmieji demokratinę valdymosi formą Europoje sukūrė graikai. Tačiau jų demokratija nebuvo pilnutinė nei žmonių, nei gyvenimo atžvilgiu. R. G. Häbleris teisingai pastebi, kad „senovinės demokratijos vardu niekados negalima suprasti žmonių visumos"[2] todėl, kad ten demokratinės teisės buvo pripažintos tik *laisviesiems* piliečiams, tuo tarpu plačios metekų bei helotų (mūsiškai baudžiauninkų) ir vergų masės gyveno daugiau ar mažiau beteisį gyvenimą. Iš kitos pusės, graikiškoji demokratija apėmė *tik politinę* sritį. Nei socialinis, nei kultūrinis Graikijos gyvenimas pagal demokratinius principus nebuvo tvarkomas. Todėl ten Sokratas už savo pažiūras galėjo būti nunuodytas (pirmas inkvizitorinis veiksmas Europoje!), o Platonas galėjo reikalauti, kad valstybė uždraustų jaunimui skaityti Homerą. Graikiškoji demokratija buvo *tik dalinė* žmonių atžvilgiu ir *tik politinė* gyvenimo atžvilgiu. Principas, kad kiekviename žmoguje reikia matyti žmogų, lygų kitiems, ir kad kiekvieną gy-

[1] Reden und Enzykliken des heiligen Vater Pius XII, Hamburg, 1926, p. 98.

[2] Demokratie. Sinn oder Unsinn?, Reutlingen, 1947, p. 15.

venimo sritį reikia šitam žmogui palenkti, – šitas principas anuo metu dar nebuvo suprastas. Todėl apie *pilnutinę* demokratiją senovėje kalbėti negalima.

Iš prancūzų revoliucijos gimusioji demokratija pasidarė visuotinė žmonių *apimties* atžvilgiu. Krikščionybė ilgus amžius skelbė, kad Dievo akyse visi žmonės yra lygūs, kad čia nėra nei vergo, nei laisvojo, nei žydo, nei heleno, nei vyro, nei moters. Nors ištisus šimtmečius šitas principas buvo taikomas daugiausia religinei sričiai, nors dar šeštajame amžiuje po Kristaus vergų randame vyskupų ir vienuolių dvaruose, vis dėlto pamažu šitoji principinė lygybė skverbėsi į socialinę bei politinę sritį ir vedė gyvenimą į susidraugavimą ne tik mistiniame Kristaus Kūne, bet ir valstybinėje plotmėje. Prancūzų revoliucija savo šūkiu *liberté – égalite – fraternité* tik išreiškė ir praktiškai įvykdė tai, ką krikščionybė buvo skelbusi ištisą aštuoniolika šimtmečių. Politinės laisvės čia buvo pripažintos visiems be išimties. Tiesa, moterys dar ilgai – būdingiausia, kad net toje pačioje Prancūzijoje – turėjo kovoti, kol joms buvo suteikta teisė dalyvauti parlamento rinkimuose. Jos šitą teisę ten gavo tik po dabartinio karo. Todėl galima šiandien jau teigti, *kad žmonių apimties atžvilgiu demokratija jau yra visuotinė.* Išskyrus nusikaltėlius, nepilnapročius ir nesubrendusius, niekam šiandien nėra neigiamos politinės teisės matuojant jas turtu, kilme, užimama vieta ar kuriais kitais žmogui atsitiktiniais pradais, kaip yra buvę seniau. Mūsų akivaizdoje demokratija žmonių apimties atžvilgiu baigė ilgą pustrečio tūkstančio metų trukusį savo kelią.

Tačiau *gyvenimo* apimties atžvilgiu ji tebestovi dar tik pradžioje. Nei graikuose, nei po prancūzų revoliucijos demokratija neįstengė pralaužti politinių sienų ir pereiti į socialinio bei kultūrinio gyvenimo sritis. Priešingai, pasukusi liberališkai individualistiniu keliu, naujųjų laikų demokratija kaip tik užkirto kelią žmogiškojo asmens pirmavimui socialinėje ir kultūrinėje srityje. Individualistinis ir kolektyvistinis kapitalizmas daiktą pastatė aukščiau už žmogų ir darbą palenkė kapitalo tarnybai. Jis sukūrė naują „gamybos baudžiaunin-

kų" luomą, kaip šių laikų darbininkiją teisingai yra pavadinęs G. Briefsas[3], nes darbininkas, parduodamas savo darbą, tuo pačiu parduoda ir savo asmenį, kadangi darbas nuo asmens yra neatskiriamas. Iš kitos pusės, natūralistinis iš Rousseau teorijos kilęs valstybės galios supratimas atidavė kultūrą į valstybės rankas ir leido jai persekioti ir gniaužti valdantiesiems nepatinkančias pažiūras, sroves, net meno stilius. Taigi, išsivadavęs iš totalizmo politikoje, Europos žmogus dar turėjo laukti išsivadavimo socialiniame bei kultūriniame gyvenime. Socialinė ir kultūrinė nelygybė, kuri truko net ligi dabartinio karo, buvo ženklas, kad demokratija dar nėra apėmusi viso gyvenimo, kad šiuo atžvilgiu jos kelias yra dar gana ilgas ir gana sunkus. Mūsų akyse yra įvykusi politinė demokratija. Tačiau mes dar turime laukti socialinės bei kultūrinės demokratijos, mes turime patys šitą demokratiją kurti ir už ją kovoti.

Demokratija pačia savo esme siekia pilnatvės. *Kol demokratija yra nepilna, tol yra ir netikra.* Politinių teisių lygybė neturi jokios reikšmės, jeigu žmogus praktiškai negali turėti nuosavybės, negali tvarkyti savo darbo pagal žmogiškuosius reikalavimus, negali savo vaikų auklėti bei mokyti pagal savo įsitikinimus, negali viešai savo pažiūrų išpažinti ir pagal jas gyventi. *Demokratijos esmę sudaro žmogaus asmens pirmavimas.* Žmogus yra aukščiausia vertybė. Jis yra tikslas pats sau. Jam yra palenkta visa kaip priemonės ir medžiaga. Todėl jis ir siekia, kad šitas jo pirmavimas įvyktų viso gyvenimo plote. Todėl tikra ir gyvenimiška demokratija yra tiktai pilnutinė. Iš principinės žmogiškojo asmens pirmenybės, iš nepaneigiamos ir nelygstamos jo vertybės kyla savaimingas reikalavimas demokratiją, kaip konkrečią šitos pirmenybės formą, išplėsti į visas gyvenimo sritis. *Demokratija turi būti ne tik politinė, bet ir kultūrinė, ir socialinė.* Žmogaus asmuo turi pirmauti ne tik prieš kolektyvą politikoje, bet ir prieš idėją bei pažiūrą kultūroje ir prieš daiktą socialinėje srityje. Jeigu

[3] Plg. Grundriß der Sozialökonomik, Tübingen, 1926.

politinė demokratija šiandien yra beveik visame pasaulyje jau įvykusi, tai reikia, kad taip pat įvyktų ir socialinė bei kultūrinė demokratija. Juk socialinis ir kultūrinis gyvenimas yra dar reikšmingesnis negu politinis. G. Szczesny yra teisingai pasakęs, kad „kiekvienas politinis veikimas turi tiktai netiesioginės vertės", nes „politika yra gyvenimo organizavimas, bet ne pats gyvenimas"[4]. Savo atskiro ir tik jai vienai būdingo turinio politika neturi. Ji yra iš esmės *formalus* dalykas. Tuo tarpu socialinis ir kultūrinis veikimas kaip tik šitą turinį kuria. Jis kuria turinį, kurį paskui politika organizuoja ir tvarko. Todėl jeigu demokratija yra reikalinga, tai pirmiausia socialinėje ir kultūrinėje srityje, nes čia iš tikro žmogus visų pirma reiškiasi kaip asmuo. Nenuoseklu yra asmens pirmenybę pripažinti gyvenimą organizuojant (politikoje), o jį paneigti gyvenimą kuriant (kultūroje ir socialinėje srityje). *Gyvenimo pagrindas yra kūryba, ne jo organizacija.* Laukti reikšmingesnių gyvenimo pataisų iš politikos yra elgtis kaip tie Bremeno miesto muzikantai, kurie manė galėsią geriau groti nuolatos keisdami savo vietas. Gyvenimas kyla ne iš to, kad jo turiniai – kultūriniai ir socialiniai – nuolatos yra perstatinėjami, bet iš to, kad jie yra kuriami naujai ir giliai. Todėl *savo esme socialinė ir kultūrinė demokratija yra pirmesnė negu politinė.* Jeigu Europos istorijoje yra pasidarę priešingai, tai tik dėl to, kad politika šiame kontinente beveik visais amžiais turėjo didesnį vaidmenį – bent psichologiškai – negu kultūra ar socialinis veikimas. Vis dėlto šiandien, kada politinės demokratijos kelias yra baigtas, kada gyvenimo turinius mes organizuojame jau pagal asmens pirmenybės principą, turime eiti ir prie socialinės bei kultūrinės demokratijos, vadinasi, prie gyvenimo turinių kūrimo taip pat pagal asmens pirmenybės dėsnius. Ateinantieji dešimtmečiai turi būti pažymėti socialinės ir kultūrinės demokratijos ženklu. Pilnutinės demokratijos sąjūdis dabar yra pats aktualiausias uždavinys. Ateities gyvenimas turi būti *visas* demokratinis.

[4] Europa und die Anarchie der Seele, München, 1946, p. 54.

2. *Socialinės demokratijos esmė*

Palikdami kuriai kitai progai išvystyti kultūrinės demokratijos sampratą, šiuo tarpu sustosime tik ties *socialinės* demokratijos esme, ties jos reikalu ir ties tais konkrečiais pasiūlymais, kurie yra atsiradę naujausioje Europos istorijoje.

Prieš pradėdami nagrinėti pačią socialinę demokratiją, turime kiek stabtelti prie *socialinio gyvenimo* ir jį atskirti nuo visų kitų sričių, kad tuo būdu aiškiai suvoktume tąjį plotą, kuriame norime demokratinius principus vykdyti. Socialinės srities pobūdžio suvokimas padės mums geriau suvokti ir socialinės demokratijos esmę.

Kiekvienos gyvenimo srities centre stovi *žmogus* kaip kūrėjas ir tvarkytojas. Gyvenimas visados išauga iš žmogaus santykių su jo sukurtomis arba bent tvarkomomis gėrybėmis. *Gyvenimas visados yra žmogaus santykis su kuo nors.* Kai žmogus santykiuoja su Absoliutu, kai jo garbei kuria maldas ir giesmes, stato šventyklas ir aukurus, atsiranda *religija.* Religinis gyvenimas yra žmogaus santykis su Aukščiausiąja Būtimi. Pagal šios Būties išgyvenimo bei supratimo įvairumus bus įvairus ir religinis gyvenimas. Tačiau savo esme jis visados liks tas pat, būtent santykis su Absoliutu. Kai žmogus santykiuoja su jį supančiu pasauliu, ieškodamas atsakymo į jo prasmę, mėgindamas sužinoti jo paslaptis, ištirti jo atskiras sritis: jo objektus ir jo vyksmą; kai jis pasinaudoja šio pasaulio teikiama medžiaga kurdamas statinius, paveikslus, poeziją, muziką ir juose reikšdamas savo idėjas, išgyvenimus ir nuotaikas, – gema *kultūra.* Kultūrinis gyvenimas su savo filosofija, mokslais ir menu yra žmogaus santykis su pasauliu. Čia taip pat gali būti didelio įvairumo pasaulio išgyvenime, supratime ir apdirbime. Todėl ir kultūrinis gyvenimas pasidaro be galo įvairus. Vis dėlto jo esmė pasilieka visados ta pati: kūrybinis žmogaus santykis su jį supančiu pasauliu. Kai žmogus santykiuoja su valstybe, gauname *politinį* gyvenimą. Kai jis santykiuoja su įvairiomis kitomis bendruomenėmis, sakysime, šeima, draugijomis, organizacijomis, gauname *visuome-*

ninį gyvenimą. Ir taip toliau. Bet kurios gyvenimo srities pobūdį nulemia žmogaus santykis su kuo nors.

Su kuo tad žmogus santykiuoja tada, kai mes sakome, kad jis kuria *socialinį* gyvenimą. Šalia Dievo, iš kurio kyla religija; šalia pasaulio, iš kurio kyla kultūra; šalia valstybės, iš kurios kyla politika; šalia draugijų ir organizacijų, iš kurių kyla visuomeninis veikimas, yra dar vienas elementas, su kuriuo žmogus taip pat turi ankštų santykių ir iš kurio kaip tik kyla socialinė sritis, būtent *daiktas*. Tiesa, daiktas yra ir kultūroje. Tačiau čia jį žmogus išgyvena kitaip negu socialinėje srityje. Kultūroje daiktas tarnauja žmogui arba kaip medžiaga jo aukštesniems išgyvenimams išreikšti, virsdamas šitų išgyvenimų ženklu ir nustodamas savo vertės kaip daiktas (meno kūriniai); arba kaip jo tyrimo laukas paties daikto dėsniams susekti (mokslo kūriniai). Bet kiekvienu atveju kultūroje daiktas neturi žmogui *naudos* principo ir juo nėra matuojamas. Tuo tarpu socialiniame gyvenime kaip tik yra priešingai. Čia žmogus santykiuoja su daiktu kaip su jam naudingu. *Naudos principas yra pagrindinis daikto vertės matas socialinėje srityje.* Todėl nors kultūra naudoja kartais ir tuos pačius daiktus kaip ir socialinė sritis, tačiau žmogaus požiūris į juos yra iš esmės skirtingas. Šitas tad požiūris ir atskiria kultūrinį veikimą nuo socialinio.

Žmogui naudingi daiktai gali būti dvejopi. Vieni jų tarnauja žmogui kaip *įrankiai*, kurių padedamas jis pavaduoja savo daugeliu atžvilgių aprėžtą kūną ir tuo būdu įstengia susikurti jam tinkančią aplinką, nes tokios aplinkos gamta jam nėra davusi. Tai *technika*. Kiti jam tarnauja pačiam pramisti, apsiginti nuo šalčio ir lietaus, nuo saulės ir vėjo. Tai *ūkis*. Technika ir ūkis tuo būdu sudaro tas dvi didžiąsias socialinio gyvenimo sritis, kuriose žmogus reiškiasi. Socialinis gyvenimas išsisemia techniniu ir ūkiniu žmogaus veikimu. Žmogaus santykis su daiktu, kaip su jam naudingu, gamina socialinę sritį apskritai, kuri konkrečiame gyvenime suskyla į techniką ir ūkį pagal tai, ar žmogui daiktas yra naudingas kaip įrankis ar kaip tiesioginė priemonė jam fiziškai išsilaikyti. Nėra abejonės, kad ūkinė gėrybė turi aukštesnių

santykių su žmogumi negu techninė. Todėl ir socialinėje srityje ūkis yra didesnė problema negu technika. Vis dėlto šios abi sritys yra ankštai susijungę ir praktiškai perskiriamos nesiduoda. Jas tad abi čia ir imsime vienybėje ir kalbėsime apie jas socialinio gyvenimo pilnatvėje.

Koks tad turi būti žmogaus santykis su daiktu? Jeigu santykiuodamas su žmogumi, žmogus jaučiasi esąs jam lygus, tai susidurdamas su daiktais, jis jaučiasi už juos *aukštesnis*. Daiktą visados normalus žmogus išgyvena tik kaip priemonę, tik kaip pagalbą, tik kaip medžiagą. Tuo tarpu tikslas, kurio linkui žmogus, šitų daiktų padedamas, eina, yra jis pats. Sau pačiam žmogus pasaulio daiktus naudoja ir sau pačiam jais pasigelbsti. *Daiktas yra skirtas tarnauti žmogui.*

Šitoji tad žmogiškojo asmens pirmenybė prieš daiktą – vis tiek ar jį suprasime techninės ar ūkinės gėrybės prasme – ir sudaro socialinės demokratijos esmę. Politinė demokratija skelbia asmens pirmenybę prieš kolektyvą: žmogiškasis asmuo negali pasinerti masėje virsdamas jos rateliu ir jos priemone. Socialinė demokratija skelbia asmens pirmenybę prieš daiktą: *žmogiškasis asmuo negali būti palenktas nei ūkiui, nei technikai.* Priešingai, ir techninis, ir ūkinis veikimas valstybėje turi būti tvarkomas taip, kad jis padėtų asmeniui išlaikyti savo vertingumą ir išvystyti savo galias. Kiekvienas daikto pastatymas aukščiau už asmenį yra socialinis totalizmas. Kai technika ar ūkis atitrūksta nuo žmogaus ir nueina savarankišku keliu, jis gresia pajungti žmogų savai tarnybai ir tuo būdu pažeminti jo nelygstamą vertingumą, paversdamas jį priemone. Socialinė demokratija todėl yra tik nuoseklus bendrojo demokratinio principo pritaikymas socialinei gyvenimo sričiai. Jeigu žmogiškasis asmuo yra aukščiausia ir nelygstama vertybė, jeigu, kaip popiežius Pijus XII pastebi, „išeities taškas ir esminis bendruomeninio gyvenimo tikslas yra išsaugoti, išvystyti ir ištobulinti žmogiškąją asmenybę"[5], tai visas gyvenimas turi būti taip sutvarkytas, kad asmens pirmenybė būtų ne tik teorinis principas, bet ir konkreti, visų jau-

[5] Ten pat, p. 72.

čiama ir gyvenama tikrovė. Politinė demokratija šitą principą vykdo žmogaus santykiuose su valstybe. Socialinė demokratija imasi jį vykdyti žmogaus santykiuose su daiktu. Žmogų pavergti gali ne tik kolektyvas. Jį taip lygiai žiauriai gali pavergti ir daiktas. Socialinė diktatūra nėra nė kiek menkesnė negu politinė. Todėl ir socialinė demokratija yra nė kiek ne mažiau reikalinga negu politinė.

3. *Socialinės demokratijos reikalas*

Įsigalėjus beveik visame pasaulyje politinei demokratijai, socialinės demokratijos vykdymas atsistoja prieš mus kaip vienas iš svarbiausių ir aktualiausių uždavinių. Socialinis totalizmas Europoje nėra senas dalykas. Visa pirmykštė ūkio sistema dėl technikos netobulumo negalėjo tinkamai patenkinti žmogaus noro pelnyti. Todėl visas senasis ūkis, vis tiek ar mes imsime namų ar miesto ūkį, jau nekalbant apie pradines rankiojimo, organizuotos medžioklės ar gyvulių auginimo bei žemės dirbimo formas, buvo kuriamas ne pelnui, bet reikalui. Žmogus čia stovėjo ūkinio veikimo centre kaip jo tikslas ir galutinė jo prasmė. Tik mašinos atsiradimas bei įsigalėjimas leido ūkiui žengti į tobulesnes formas ir sykiu sudarė sąlygų ekonomiškai veikti ne tik dėl reikalo, bet ir dėl pelno. Pinigo paplitimas pridengė pelno neprasmingumą. Tuo būdu ant pelno idėjos susikūrė kapitalizmas, kuriame žmogus jau nebėra ūkinio veikimo tikslas, bet jo priemonė. Kapitalizme gamyba atsipalaidavo nuo žmogaus, pakluso paties daikto reikalavimams ir nuėjo savarankišku keliu. Ekonominis veikimas pasidarė vertingas savyje be atodairos į žmogaus galimybę juo pasinaudoti. Kol kapitalizmas dar buvo tik privatinis, tol žmogaus palenkimas daiktui nebuvo taip ryškiai matomas. Tačiau kai jis moderniausiame totalizme, koks jis yra Sovietų Rusijoje, virto *valstybiniu* kapitalizmu, priemonis žmogaus pobūdis išėjo aikštėn visu žiaurumu. Kapitalizmas valstybine savo forma pasidarė tikras socialinis totalizmas, visą žmogų su visu jo gyvenimu pavergęs gamybos vyksmui.

Šitas tad socialinis totalizmas kaip tik ir yra kuo labiausiai nesuderinamas su šiandien visur vykstančia politine demokratija. J. Burckhardtas, kalbėdamas apie graikiškąją demokratiją, yra pastebėjęs, kad, gavus vienodas politines teises, nevienoda socialinė padėtis pasidaro ypatingai jaučiama ir nebepakeliama[6]. Kol žmogus yra kitam nelygus politiniu atžvilgiu, tol ir socialinę savo nelygybę jis lengviau pakelia. Jam atrodo, kad jo menkesnė socialinė padėtis yra tik savaiminga išplauka iš politinės nelygybės. Tačiau kai politinėje srityje jis atsistoja šalia aprūpintųjų ir turtingųjų, kai jo balsas tiek pat sveria kiek ir milijonieriaus, tada jis pamato, kad socialinė nelygybė neturi nieko bendra su jo kaip su žmogaus teisėmis, kad ji yra tik iš viršaus jam primesta, tik neteisingos tvarkos vaisius, nevertas žmogiškosios laisvės ir todėl visomis priemonėmis kuo greičiausiai šalintinas. Politinė lygybė pažadina žmogui socialinę sąmonę, patraukdama paskui save neišvengiamai ir socialinę lygybę.

Štai kodėl mūsų laikais sykiu su prancūzų revoliucijos paskelbta principine visų žmonių lygybe pradėjo reikštis ir socialinės lygybės reikalavimai. Seniau, kai net Aristotelis skelbė, kad žmonės yra nelygūs savo prigimtimi, kad vieni yra gimę viešpatauti kiti – vergauti, niekam nė į galvą neatėjo reikalauti, kad vergas taip lygiai būtų pavalgęs ir apsirengęs kaip ir jo ponas. Tačiau šiandien, kada žmonių lygybė yra savaime aiškus visuomeninio bei politinio gyvenimo dėsnis, mums darosi nebesuprantama, kodėl vieni turi ir kuo gerai misti, ir kuo gražiai apsidaryti, ir kur padoriai gyventi, ir savo vaikus į mokslą leisti, o kiti yra priversti misti pusbadžiu, apsidaryti skarmalais, gyventi lūšnose ir perteikti savo vaikams tik skurdą ir vargą. *Politinės lygybės laikais šitokia socialinė nelygybė yra nebesuprantama.* Ir nieko čia nepadės aiškinimas, esą tokia jau pačios prigimties sąranga. Taip buvo seniau kalbama ir apie politinę lygybę. O vis dėlto šiandien ji yra nebe utopija, bet realus faktas. Taip turi būti ir socialinėje srityje. Be abejo, matematinės lygybės čia niekur nenustatysi, nes

[6] Griechische Kultur, Berlin, 1941, p. 73.

žmogus nėra negyvas skaičius. Tačiau principinė lygybė turi būti pasiekta. Kiekvienas padorus ir normalus žmogus turi galėti pasinaudoti technikos ir ūkio gėrybėmis savo reikalams patenkinti. Kiekvienas turi galėti aprūpinti save, savo šeimą ir savo profesinį darbą. Nesusipratimas yra duoti žmogui formalinę teisę būti ir prezidentu, o nesutvarkyti praktiškai valstybės taip, kad jis galėtų įsigyti nuosavybės ir būtų apdraustas nuo visokių rytojaus netikėtumų. *Politinė demokratija be socialinės yra pasityčiojimas.*

Štai kodėl visas devynioliktasis šimtmetis ir yra nuspalvintas kovomis už socialinę žmonių lygybę. Ir juo daugiau žmonės įgijo politinių teisių, juo labiau jie reikalavo socialinių reformų. Politinės teisės, būdamos formalios, nedavė dar jokio turinio. Žmonės tad ir reikalavo, kad šitas turinys būtų duotas socialiniu veikimu. Lygiai prieš šimtą metų vysk. Kettleris Mainco katedros sakykloje kalbėjo: „Nei spaudos laisvė, nei draugijų laisvė, nei rinkimų laisvė, nei parlamentas, nei gražios kalbos ir tautos suverenumas negali papenėti alkanųjų, pridengti nuogųjų, paguosti nuliūdusiųjų, pagelbėti sergantiesiems. Šiam reikalui nepakanka reformuoti konstituciją. Tam reikia aukštesnių jėgų. Jeigu norime suprasti gyvenamąjį metą, turime stengtis ištirti socialinį klausimą. Kas jį supranta, tas supranta dabartį. Kas jo nesupranta, tam ir dabartis, ir ateitis pasilieka mįslė"[7]. Šitie žodžiai išreiškia ne tik ano laiko rūpesčius. Jie išreiškia ir dabarties aktualiausią uždavinį, nes *socialinis klausimas tebėra gyvas ir šiandien.* Jie išreiškia ir bendrą valstybinio gyvenimo linkmę: per politinę demokratiją į socialinę demokratiją, per politinę lygybę į socialinę lygybę. Politinėms kovoms už asmens laisvę pasibaigus, prasideda lemiamos kovos už socialinę laisvę. *Socialinė demokratija virsta mūsų dienų rūpesčiu ir sykiu ateities apsisprendimu.* Todėl jos problema šiandien yra jau nebe teorinė, bet giliausia prasme praktinė. Politinių sąjūdžių programose ji turi užimti vieną iš svarbiausių vietų. Sąjūdžiai, kurie

[7] Cit. iš: *Arnold F. X.* Zur christlichen Lösung der sozialen Frage, Stuttgart, 1947, p. 122.

neturi ko šiuo klausimu pasakyti, kurie dar vis tebekalba apie grynas politines laisves, yra naujojo žmogaus dvasios nebepatenkinančios senienos.

4. *Socialinės demokratijos pasiūlymai*

Demokratijos istorijoje mes susiduriame su vienu nuostabiu reiškiniu, būtent su jos iškilimu po totalizmo. Tris kartus Europos gyvenime demokratija šventė savo prisikėlimą: graikuose, prancūzų revoliucijos metu ir šiandien. Ir visus tris kartus ji atėjo po totalizmo: graikuose po tiranijos tarpsnio, prancūzų revoliucijoje – po absoliutizmo, šiandien – po diktatūros. Atrodo, kad atskiros šalys ir net ištisi kontinentai turi pereiti per žmogaus pavergimą ir paniekinimą, kad galėtų demokratiją suprasti ir ją vykdyti. Ir taip yra ne tik politinėje demokratijoje. Taip yra ir socialinėje demokratijoje. Devynioliktasis šimtmetis visai teisingai yra laikomas kapitalizmo amžiumi. Tuo pačiu tai buvo ir socialinio totalizmo amžius. Tačiau kaip tik šiuo metu, kada žmogus socialinėje srityje buvo labiausiai pavergtas, prasidėjo socialinės demokratijos sąjūdžiai. Devynioliktasis šimtmetis padarė pasauliui du socialinės demokratijos pasiūlymus, kurie ir šiandien yra vieninteliai, kurie ir šiandien yra taip lygiai aktualūs, kaip ir savo gimimo dieną. Tai *socializmas* ir krikščioniškasis *solidarizmas*.

1847 metais išėjo „Komunistų manifestas", kuriame jau buvo nubrėžtos visos pagrindinės socializmo gairės. Jis skelbė, kad „visos ligšiolinės bendruomenės istorija yra klasių kovos istorija"; kad didžiosios gamybos išsivystymas savaime griauna buržuazijos pagrindus; kad tiesioginis komunizmo siekimas yra panaikinti buržuazinę nuosavybę, o mažoji nuosavybė savaime išnyks industrijai išsivystant. Po dvidešimties metų (1867) išėjo K. Marxo veikalas „Kapitalas. Politinės ekonomijos kritika". Jame Marxas prieš „utopinį socializmą", skelbtą jau Tomo Moore'o ir vykdytą jėzuitų savoje Paragvajaus respublikoje, pastatė vadinamąjį „mokslinį

socializmą", atremtą į materialistinę pasaulėžiūrą. Taip gimė socializmas, toji būdingiausia devynioliktojo šimtmečio apraiška, kaip pirmasis bandymas demokratijos principus perkelti į socialinį gyvenimą. Netrukus beveik visose šalyse susiformavo socialdemokratų partijos, kurios, susijungusios artimais ryšiais, sudarė savotišką socialistinį internacionalą, kaip vieną iš stipriausių socialinio gyvenimo jėgų. Vėliau socializmas skilo į dvi viena su antra kovojančias sroves: *griežtesniąją*, kuri reikalavo savus principus vykdyti *revoliucijos* keliu ir susiformavo komunizmo pavidalu; ir *švelnesniąją*, kuri norėjo laukti, kol visuomenė pribręs socialinėms reformoms *evoliucijos* keliu, ir kuri pasilaikė socializmo vardą. Nors komunizmas ir socializmas atsiremia į tą patį pagrindą ir turi tą pačią pažiūrą į žmogų ir į istoriją, tačiau savo praktinėse apraiškose šios dvi srovės daug kuo skiriasi. Eidamas revoliucijos keliu, komunizmas naudojasi prievarta: *jis nori priversti žmones pasidaryti laimingus*. Todėl jis radikaliai naikina bet kokią nuosavybę, naikina buržuazinę klasę ir visomis priemonėmis kelia proletariato sąmonę. Tuo tarpu socializmas, eidamas evoliucijos keliu, atsiremia į teisėtas priemones ir pripažįsta tik įstatyminę prievartą. Todėl jis daro nemažų kompromisų nuosavybės atžvilgiu, pasitenkindamas tik didesniųjų įmonių ir viešojo naudojimo gėrybių socializacija, pakęsdamas buržuazijos klasę ir net su ja bendradarbiaudamas. Nėra abejonės, kad komunizmas yra nuoseklesnis už socializmą. Pasukęs evoliucijos ir kompromisų keliu, socializmas dažnai netenka tikro savo veido ir ne vienoje šalyje pasilieka jo tik vardas. Tai ypač jausti dabar, kai pokariniai metai atnešė visuotinį nepasitikėjimą materialistine pasaulėžiūra. Šiuo metu socializmas išgyvena gilią krizę ir pradeda peržiūrėti net savo pagrindus. Istorinio materializmo dogma, klasių kovos principas ir kova su religija pradedama mėginti braukti iš socializmo doktrinos. Šiomis reformomis ypač pasižymi vokiečiai. Taigi socializmui pasilieka tik socialiniai pasiūlymai, neturį ryškaus charakterio ir kiekvienoje šalyje vis kitokie pagal esamas sąlygas. Socializmo kelio galo dar nematyti. Didesnių ir pastovesnių laimėjimų jis

kol kas nėra pasiekęs. Palyginti su komunizmu, jis nėra nei toks veržlus, nei toks kūrybiškas. Tačiau vienas nuopelnas pasilieka jam nepaneigiamas: jis pirmas atkreipė dėmesį į socialinės demokratijos reikalą ir pirmas pažadino pasaulį atsidėti šiai skaudžiai problemai spręsti.

Vis dėlto socialistinis pasiūlymas kurti pasaulyje socialinę demokratiją nepasiliko vienintelis. Pačioje devynioliktojo šimtmečio pabaigoje pasirodė antras pasiūlymas, padarytas popiežiaus Leono XIII jo neužmirštama enciklika „Rerum novarum" (1891 m.). Jeigu socialistinis pasiūlymas buvo išaugęs iš materialistinės pasaulėžiūros, tai čia žodį tarė Katalikų Bažnyčia kaip teistinės pasaulėžiūros atstovė. Ankstesnėmis savo enciklikomis („Diuturnum illud" – 1881 m., „Immortale Dei" – 1885 m., „Libertas" – 1888 m. ir kt.) Leonas XIII lietė politinį autoritetą, valstybės kilmę ir jos prasmę, laisvės problemą, vadinasi, klausimus, kurie dar esmingai siejasi su politine demokratija. Čia jis norėjo atsieti demokratijoje tai, kas jai yra prigimta ir gera, nuo to, kas jai yra atėję iš klaidingų teorijų, ypač iš Rousseau natūralizmo, dėl kurio apvalkalų popiežius Grigalius XVI neįstengė įžvelgti sveiko demokratijos branduolio. Leonui XIII laimingai pasisekė šitą branduolį suvokti ir todėl jis galėjo ramiai Amerikos vyskupams rašyti: „Aš laiminu visus Jūsų darbus, ypač demokratinius, nes demokratijai skirta ateitis". Tačiau šitoje politinės demokratijos srityje Leonas XIII nepasiliko. Apžvelgęs katalikiškosios pasaulėžiūros šviesoje žmogiškosios laisvės ir jos santykių su valstybe plotą, jis atkreipė dėmesį į socialinę sritį, kurioje gyvenimas ne vieną kartą jau buvo šaukęsis dangaus keršto ir kurioje socialistinis pasiūlymas buvo radęs gana palankią dirvą. Deja, jau anuo metu buvo matyti, kad socialistinis pasiūlymas, būdamas viliojantis savo paviršiumi, iš tikro socialinio klausimo išspręsti nepajėgia, nes, atsiremdamas į klasių kovos ir nuosavybės neigimo principus, jis veda, iš vienos pusės, į visuomeninės neapykantos įamžinimą, iš kitos – į valstybinį kapitalizmą. Todėl Leonas XIII sąmoningai pasisako prieš socializmą, pastebėdamas, kad „ši programa toli gražu negali klausimo išspręsti", kadangi ji paken-

kia dirbančiųjų klasei, naikina teisėtai turimą nuosavybę ir gresia valstybėms sąmyšiu[8]. Nuosekliai tad jis duoda *savą* pasiūlymą, išplaukiantį iš krikščioniškosios pasaulėžiūros, kurioje reikalaujama ne klasių kovos, bet jų solidarumo; ne nuosavybės panaikinimo, bet teisingo jos paskirstymo; ne žmogaus paskandinimo masėje, bet sąmoningos tarnybos bendrajai gerovei, kurioje kiekvienas ir asmeniškai turi savo dalį. Tiesa, Leonas XIII pripažįsta, kad socialiniam klausimui sėkmingai išspręsti reikalingas visų pritarimas: valdovų ir valdžių, turtingųjų ir darbdavių, net darbininkų. Tačiau čia pat aiškiai jis pabrėžia, kad „jeigu nebus leista Bažnyčiai prasikišti, bet kokios žmogiškosios pastangos bus nesėkmingos"[9]. Bažnyčia, Leono XIII supratimu, turinti savo moksle ir savo dorovėje priemonių grąžinti socialinį gyvenimą į tikrąjį jo kelią. Todėl jos pasiūlymas turįs būti ypatingu atidumu apsvarstytas. Ji neduodanti socialinės demokratijos technikos. Į konkrečius valstybės santvarkos dalykus ji niekados nesikišanti. Bet ji duodanti socialinių principų, plaukiančių iš teistinės antropologijos ir sociologijos. O šitie principai yra svarbiausi, nes jie padeda tvirtus pagrindus visai socialinei kasdienybei.

Įdomu pastebėti, kad čia pasikartojo tas pat, kas ir politinėje demokratijoje. Pirmieji ją sukūrė, kaip sakėme, graikai. Tačiau šita senoji graikų demokratija buvo nepilna ir todėl netikra kaip tik dėl to, kad ji nesuvokė principinės visų žmonių lygybės. Tikra politinė demokratija pasidarė galima tik tada, kai krikščionybė visų žmonių lygybę ilgus amžius skelbė, kai šitokią lygybės nuotaiką įskiepijo į europinio žmogaus dvasią, atidarydama tuo būdu kelią į praktinę teisių ir laisvių lygybę. Tas pat buvo ir šiuo metu. Pirmasis socialinės demokratijos pasiūlymas buvo padarytas socializmo. Tačiau pastatytas ant tokių pagrindų, kuris praktiškai žmogų dar labiau pavergia negu kapitalizmas, socialistinis pasiūlymas kaip tik reikalavo esminės pataisos iš krikščioniškosios

[8] „Rerum novarum", Schwäb. Gmünd, 1947, p. 5.
[9] Ten pat, p. 10.

pasaulėžiūros. Prasidėjęs kaip kapitalizmo kritika, socializmas nuoseklioje ir logiškiausioje savo formoje – komunizme virto dar aršesniu kapitalizmu, nes kylančiu jau iš valstybės. *Kolektyvinis kapitalizmas yra baisesnis negu individualinis, nes masė yra baisesnė už aršiausią individą.* Todėl reikėjo, kad krikščionybė pridėtų ir čia pašvenčiamąją savo ranką, kad nurodytų socializmo klaidas, pakeistų jas pozityviais pasiūlymais ir taip atidarytų socialinei demokratijai tikrąjį kelią. Šitą darbą kaip tik ir atliko Leonas XIII enciklika „Rerum novarum". Šiuo atžvilgiu neperdedant galima sakyti, kad kas politinei demokratijai buvo šv. Pauliaus laiškai, tas socialinei demokratijai yra Leono XIII enciklikos.

Deja, Leono XIII pasiūlymas nebuvo ano meto pasaulio entuziastingai sutiktas. Net tarp katalikų jis nerado didelio pritarimo. Prieš jį, H. Simono žodžiais kalbant, buvo suruoštas „tylos sąmokslas"[10]. Popiežius Pijus XI, kuris po keturiasdešimties metų Leono XIII pasiūlymą pakartojo, jį papildydamas ir paryškindamas savo enciklika „Quadragesimo anno" (1931 m.), taip pat atkreipia dėmesį į šitą ano meto nepritarimą ir nurodo tokias priežastis: a) per didelį liberalizmo puolimą, b) beatodairinį įsigalėjusių prietarų smerkimą ir c) netikėtos ateities atskleidimą. – „Iš tikro, – rašo popiežius Pijus XI, – kilniaširdis ir kilniadvasis popiežiaus mokslas, kuris pasauliui buvo kažkas negirdėta, ir iš katalikų pusės sutiko abejingą, o atskirais atvejais net neigiamą priėmimą. Per daug drąsiai Leonas puolė liberalizmo stabus, per daug be atodairos valė įsisenėjusius prietarus, per daug netikėtai rodė būsimą išsivystymą. Todėl ištižėliai ir uždarė savo širdis, nepriimdami tokios negirdėtai naujos socialinės filosofijos, o bailiai nedrįso žengti į tokią svaiginančią aukštumą. Nestigo net tokių, kurie, tiesa, gėrėjosi šia žėrinčia šviesos pilnybe, tačiau į jos visumą žiūrėjo kaip į sapną, kuris niekados nevirs tikrove"[11]. Nenuostabu todėl, kad, H. Simono liudijimu, Prancūzijoje buvo kunigų, kurie laikė Mišias,

[10] Plg. Les catholiques, la politique et l'argent, Lille.
[11] „Quadragesimo anno", Schwäb. Gmünd, 1947, p. 37.

prašydami Viešpatį, kad šis teiktųsi kuo greičiausiai pašaukti pas save šį nenuoramą senelį.

Krikščioniškasis socialinės demokratijos pasiūlymas yra vadinamas labai įvairiai. Vieni jį vadina „Krikščioniškąja socialine reforma" (Meissneris), kiti „Krikščioniškuoju socializmu", kiti dar „personaliniu socializmu" (Arnoldas). Man atrodo, kad tinkamiausiai jį vis dėlto yra pavadinęs H. Peschas, taikydamas jam *solidarizmo* vardą. Solidarizmas jau pačiu terminu išreiškia sutarimą ir bendrą veikimą, kas krikščioniškajame pasiūlyme kaip tik ir yra ryšku. Tiesa, šitas pavadinimas neiškelia viso krikščioniškojo pasiūlymo pilnatvės. Tačiau jis pakankamai pabrėžia įvairių socialinio gyvenimo pradų sandorą. Pagal Katalikų Bažnyčios pažiūrą, socialinis gyvenimas vykstąs ne vieno kurio prado, bet jų daugybės įtakoje. Visi jie tad turi būti suderinti pagal sutartinės principą. Asmuo negali pranykti bendruomenėje, bet jis negali nė nuo jos atsiskirti. Darbas negali būti palenktas kapitalui, bet negali apsieiti ir be jo. Nuosavybė negali būti kolektyvinė, bet ji negali būti nė sauvališkai privatinė. Pats žmogiškasis natūralus gyvenimas veda į suderinimą viso to, kas šiame gyvenime pasitaiko. Todėl ir socialinė demokratija negali apsispręsti už vieną kurį vienašališkumą. Ji turi mėginti suderinti savyje socialinio gyvenimo pradus pagal asmens pirmenybės principą. Ji turi būti *solidaristinė*. Štai kodėl krikščioniškąjį socialinės demokratijos pasiūlymą aš ir noriu vadinti senu *solidarizmo* vardu, kadangi jis labiausiai eina šituo derinimo keliu.

5. *Socializmo ir solidarizmo skirtybės*

Priešais mus tad stovi du socialinės demokratijos pasiūlymai – socialistinis ir krikščioniškasis. Daugiau jų ligi šiol mes neturime. Galimas daiktas, kad greitai ir nesulauksime. Kuo tad juodu skiriasi vienas nuo antro?

O. V. Nell-Breuningas mini ketvertą punktų, kur socializmas sutaria su solidarizmu, būtent: 1) darbininko ir darbda-

vio vienoda žmogiškoji lygybė, 2) darbininkijos išvadavimas iš kapitalo tarnybos, 3) darbininkijos praturtinimas paskleidžiant kuo plačiausiai ūkines gėrybes ir 4) viešojo naudojimo gėrybių socializacija, kiek ji neveda į statizmą ir nėra pavojinga demokratijai[12]. Galima tokių sutarimo punktų paminėti ir daugiau. Sakysime, socializmas ir solidarizmas vienodai rūpinasi dirbančiųjų kultūrinio lygio pakėlimu, vienodai kritikuoja kapitalizmą kaip socialinį totalizmą, vienodai nori palenkti ūkinį ir techninį veikimą žmogaus reikalams.

Vis dėlto visos šios panašybės yra tik atsitiktinės. Jos yra daugiau konkrečios išvados negu principinė tapatybė. Savo esmėje šie pasiūlymai yra labai skirtingi, nes plaukia iš skirtingų pažiūrų į žmogų. Esmingai skirtinga krikščioniškoji ir socialistinė antropologija sukuria ir esmingai skirtingas socialinės demokratijos sampratas.

Socializmas yra išaugęs iš materialistinės pasaulėžiūros. Klaida yra manyti, kad materializmas socializmui yra tik atsitiktinė prietapa ir kad jis gali likti socializmu, o pamesti materializmą. Nusikratęs materialistine pasaulėžiūra, socializmas, iš vienos pusės, turi atmesti ir pagrindinius savo principus, kaip ekonominio gyvenimo grindžiamasis ir vedamasis vaidmuo istorijoje, klasių kova, privatinės nuosavybės neigimas; iš kitos – šituos principus atmetęs, jis susilieja su solidarizmu visomis praktinėmis socialinėmis išvadomis. Todėl nenuostabu, kad prancūzų socialistai atmetė jų vado Leono Blumo pasiūlymą vietoje klasių kovos įrašyti savo programoje žmogiškojo asmens gynimą. Taip pat nenuostabu, kad vokiečių socializmo vadų K. Schmido ir Högnerio nusigrįžimas nuo istorinio materializmo, klasių kovos ir nuo kovos su religija per daug nesužavėjo vokiečių socialistų. Kol socializmas nori likti socializmu, o neištirpti humanistinių ar krikščioniškųjų teorijų jūroje, tol jis turi laikytis ir materializmo, iš kurio jis yra išaugęs.

Tuo tarpu materializmas laiko žmogų tiktai visuotinės medžiagos apraiška. Tiesa, šita apraiška yra tobuliau susi-

[12] Plg. „Begegnung", 1947, Nr. 5, p. 140.

dėsčiusi negu kitos, sakysime, akmuo ar gyvulys. Tačiau esminio skirtumo tarp jų nėra. Žmogus yra iš esmės medžiaga, palenkta tiems patiems dėsniams, kaip ir visas pasaulis; įjungta į tą patį visuotinį priežastingumą. Jis yra ne savarankiškas, bet priklausomas. Jis yra ne laisvas, bet apspręstas. Todėl jeigu jau žmogui, šiai tobuliausiai medžiagai, ir yra skirta valdyti visą kitą mažiau tobulai suorganizuotą medžiagą, tai ne asmeniniam, bet kolektyviniam žmogui. *Kolektyvas yra pagal socializmą toji žmogiškumo forma, kuri turinti turėti pirmenybę ir politikoje, ir kultūroje, ir socialiniame gyvenime.* Todėl socialistinis pasiūlymas nuosekliai ir reikalauja, kad individualinė nuosavybė išnyktų, o jos vietą užimtų kolektyvinė; kad kolektyvas pasidarytų ūkinių ir techninių gėrybių savininkas; kad kolektyvas apspręstų auklėjimą ir apskritai kultūrinį gyvenimą; kad niekas neprasikištų aukščiau už kitus savo asmeniškumu. *Socializmas tad iš esmės yra kolektyvinė demokratija.* Tai demokratija, kurioje lemiantį žodį turi ne atskiras asmuo, bet *masė.* O kadangi šita masė, socializmo pažiūra, yra proletariatas, todėl socializmas save teisingai ir vadina „proletariato diktatūra", nes masė visados ne sprendžia ir svarsto, bet diktuoja ir reikalauja. Ar šitoje „proletariato diktatūroje" dar pasilieka kas nors iš tikrosios demokratijos, gali parodyti Sovietų Rusijos išsivystymas.

Solidarizmas tuo tarpu žiūri į žmogų visai kitaip ir todėl prieina prie kitokių išvadų. Žmogus krikščionybei yra dvasinė būtybė, nepaprastai aukščiau, *iš esmės* aukščiau, iškilusi ir už medžiagą, ir už gyvybę. Jis yra *asmuo,* vadinasi, nepakartojamas, nepasekamas, originalus kiekviename savo darbe, pradedant savo kūno sąranga ir baigiant jo santykiais su Dievu. Todėl nors jis bendruomenėje gyvena, nors bendruomenė yra reikalinga jam būti ir išsivystyti, tačiau jis yra aukštesnis už ją. *Kiekvienas žmogiškasis asmuo yra vertybė savyje ir tikslas pats sau.* Todėl, solidaristine pažiūra, ir visas gyvenimas turįs būti palenktas ne kolektyvui, bet žmogiškajam asmeniui. *Asmeniškumas yra toji žmogiškumo forma, kuri turinti turėti pirmenybę ir politikoje, ir kultūroje, ir socialiniame gyvenime.* Todėl solidarizmas nuosekliai reikalauja, kad nuosavy-

bė būtų privatinė, nors ir socialiai įpareigota; kad žmogus galėtų būti savo darbo vaisių savininkas; kad jis pats apspręstų savo vaikų auklėjimą ir apskritai savo kultūrinį veikimą; kad asmenybės išvystymas būtų laikomas svarbiausiu gyvenimo uždaviniu. *Solidarizmas tad iš esmės yra personalinė demokratija.* Tai demokratija, kurioje lemiantį žodį turi ne masė kolektyvine forma, bet *asmuo.* Gali šitas asmuo kurti organizacijas ir bendruomenes. Tačiau jų valdovas jis pasilieka pats. Jis visados gali apsispręsti ne taip, kaip nori jo draugija. Personalinis principas solidarizme yra grindžiamasis ir apsprendžiamasis.

Čia tad ir glūdi tasai pagrindinis skirtumas tarp socializmo ir solidarizmo. Socializmas yra kolektyvizmas, solidarizmas yra personalizmas. Socializme žmogus yra tik dalelė, solidarizme jis yra vienetas. Socializme jis yra apspręstas masės, kuriai priklauso. Solidarizme jis pats apsprendžia savo kuriamas bendruomenes, nors ir patirdamas paskiau iš jų įtakos ir pagalbos. Visos kitos skirtybės kyla iš šios pagrindinės. *Socializmas ir solidarizmas yra materialistinės ir teistinės antropologijos išvystymas ir pritaikymas socialinei gyvenimo sričiai.*

Štai kodėl šių dviejų pasiūlymų ir negalima suderinti. Po Pirmojo pasaulinio karo, atsiradus reikalui imtis griežtesnių socialinių reformų, ne vienas pradėjo kalbėti apie krikščionybės ir socializmo sujungimą. Net toks šviesus protas kaip M. Scheleris klausia, kaip suderinti Romą su Stokholmu, ir šitame suderinime regi Europos išsivadavimą iš chaoso[12]. Po dabartinio karo šitos kalbos vėl atgyja. Šiandien vėl ieškoma sintezės tarp socialistinio ir solidaristinio socialinės demokratijos pasiūlymo. Tai ypač jausti Vokietijoje, kuri, norėdama atsitiesti, mėgina įtraukti į atstatomąjį darbą visas jėgas. Tačiau net ir mūsų socialdemokratai šitokios sintezės ieško. Jų minties organas „Ateities keliu" (1946 m. lapkričio mėn.), kalbėdamas apie krikščioniškąją moralę ir socializmą, klausia: „Kaip derinasi tos moralės doktrinos tarp savęs? Ar jos turi reikalo skirtis, dar daugiau – tarp savęs kovoti? Kas reikalinga daryti, kad jos sutaptų, sutaptų neveidmainingai?" (p. 16). Tačiau į visus tokius ieškojimus, bandymus ir klausimus yra

davęs labai aiškų atsakymą popiežius Pijus XI enciklikoje „Quadragesimo anno": „Vis tiek ar socializmas yra doktrina, ar istorinė apraiška, ar sąjūdis, nors ir kai kur jis duoda vietos tiesai ir teisingumui, jis pasilieka nesuderinamas su Katalikų Bažnyčios mokslu – kitaip jis turėtų nustoti buvęs socializmas; priešginybė tarp socialistinės ir krikščioniškosios bendruomeninės sampratos yra neužgrindžiama"[14]. Ir toliau: „Religinis socializmas, krikščioniškasis socializmas yra prieštaravimai savyje; yra negalima būti sykiu ir geru kataliku, ir tikru socialistu" (p. 69). Todėl popiežius ir teigia, kad „kas nori socialistų rateliuose veikti kaip apaštalas, turi krikščioniškąją tiesą išpažinti aiškiai ir garbingai, o ne pasitenkinti tik pusiau tiesomis" (p. 67). Kas ieško kompromiso tarp socializmo ir krikščionybės, tas nesupranta nei vieno, nei antro. Teorinės ir sisteminės sandoros čia negali būti, nes patys pagrindai yra *iš esmės* skirtingi. Kaip yra esminis skirtumas tarp medžiagos ir dvasios, taip yra esminis skirtumas ir neužgrindžiamas tarpas tarp socializmo, kuris atsiremia į medžiagą, ir krikščionybės, kuri atsiremia į dvasią ir į Dievą.

Tačiau šitas principinis nesuderinamumas anaiptol nereiškia, kad negalėtų valstybės kūrime ar tvarkyme bendradarbiauti socialistai su krikščionimis. Jau esame minėję, kad ištisa eilė konkrečių praktinių išvadų yra bendra ir socializmui, ir solidarizmui. Šitos tad praktinės išvados ir sudaro tąją bendrą platformą, kurioje socialistai susieina su katalikais bendrosios gerovės kūryboje. Ne vienoje Vakarų Europos šalyje šitoks bendradarbiavimas reiškiasi visiškai praktiškai ir gana sėkmingai. Jokia kita srovė – nei pasaulėžiūrinė, nei politinė – socialinės demokratijos pasiūlymų nėra davusi. Tai padarė tik socialistai ir katalikai. Todėl jie ir yra pašaukti būti socialinės demokratijos pionieriais. Nors ir išsiskirdami iš esmės savo doktrina ir savo galutiniu tikslu, jie gali ir privalo sueiti į bendrą darbą praktikoje, kad demokratijos kelias į jos pilnatvę būtų pastumėtas dar vienu žingsniu priekin.

[13] Plg. Vom Ewigen im Menschen, 1923.
[14] Ten pat, p. 68.

Baigiant reikia pastebėti, kad jeigu Viešpaties Apvaizda mums leis grįžti į savo kraštą, tai mums reikės pirmiausia kurti kaip tik šita *socialinė* demokratija. Politinės demokratijos tradicijų mes turim nemaža. Nors jos pastarojo dešimtmečio ir buvo kiek sužalotos, tačiau iš tautos sąmonės neišnyko. Pakeitimų iš esmės vargiai mums reikės daryti. Užtat mums reikės visiškai iš nieko kurti socialinę demokratiją. Jos tradicijų mes neturime dar jokių. Tuo tarpu jeigu norime, kad ateities Lietuva būtų tikrai demokratiška, kad joje būtų, kaip prof. K. Pakštas kitados teigdavo, gera gyventi kiekvienam lietuviui, turime atsistoti pilnutinės demokratijos kelyje ir jos principus išvystyti bei pritaikyti visame gyvenimo plote. Socialinė sritis čia iškyla pirmon vieton, ir socialinė demokratija virsta kiekvieno visuomenininko pirmaeiliu rūpesčiu.

KULTŪRINĖ DEMOKRATIJA

Įvadas

Socialinė demokratija, apie kurią mums teko praėjusį kartą kalbėti, dar nėra galutinis pilnutinės demokratijos išsiskleidimas. Ji stovi dar tik pusiaukelėje tarp politinės ir kultūrinės demokratijos. Valstybėje šalia socialinės *daiktų* srities yra dar viena labai plati ir labai svarbi *idėjų* sritis, kurioje veikdamas žmogus susidaro įsitikinimų ir pažiūrų, susikuria teorijų ir sistemų, objektyvuodamas jas filosofijos, mokslo ir meno kūriniais, auklėjimo ir lavinimo įstaigomis, religinėmis ir pasaulėžiūrinėmis bendruomenėmis bei draugijomis. Tai ir yra *siauresne* prasme suprasta[1] *kultūros* sritis. Socialinės srities gėrybės – techninės ir ūkinės – daugiau tarnauja žmogui *kūniškai* pasaulyje išsilaikyti ir išsivystyti. Todėl jos visada turi įrankinio ir priemoninio pobūdžio. Kultūrinės srities gėrybės – mokslinės, meninės, religinės – daugiau padeda žmogui tobulėti ir išsivystyti *dvasiškai*, padeda jam, kaip asmeniui, apreikšti ir įvykdyti savo nelygstamą vertingumą. Todėl jos įsijungia į žmogiškosios dvasios sritį ir pačios virsta *dvasinėmis*, tapdamos tuo pačiu vertingomis pačios savyje. Kultūrinė sritis arčiau siejasi su žmogiškuoju asmeniu negu socialinė, nes ji iš asmens gelmių kyla ir asmeniškumą savo kūriniais išreiškia.

Todėl jeigu demokratinis asmens pirmenybės principas yra reikalingas įvykdyti socialinėje srityje, tai dar labiau jis

[1] Plačiąja prasme kultūros terminą taikome *kiekvienam* žmogiškajam veikimui. Todėl *plačiai* suprastai kultūrai priklausys ir politika, ir socialinis veikimas.

yra reikalingas kultūrinei sričiai. Idėjų ir jų objektyvacijų sritis yra specifiškai *asmens* sritis. Nuosekliai tad asmuo čia ir turi turėti pirmenybę. Jis čia turi būti tikrasis valdovas. Kultūrinė demokratija yra vienas – ir tai pats svarbiausias – pilnutinės demokratijos reikalavimų.

Deja, reikia pripažinti, kad šitas reikalavimas žengia į tikrovę dar sunkiau negu socialinė demokratija. Nors jo pagrindai glūdi bendrajame demokratijos principe, nors jis krikščionybės taip lygiai buvo nuskaidrintas, kaip ir socialinės lygybės dėsnis, vis dėlto praktiniame valstybės gyvenime jis buvo pradėtas vykdyti tiktai mūsų šimtmetyje ir tik po didelių ir net kruvinų idėjinių kovų. Šiandien mes stovime dar tik kultūrinės demokratijos priešaušryje. Mes dar nežinome, kokiais konkrečiais pavidalais ji pasirodys mūsų akims. Vis dėlto, nepaisant svyruojančių pirmųjų jos žingsnių, nepaisant pradinės ją dengiančios tamsos, ji turi būti išaiškinta, paskelbta ir įvykdyta, nes be jos demokratinė valstybės santvarka virsta dar didesne apgaule negu be socialinės demokratijos. Pastarųjų dešimtmečių totalizmas buvo baisus ne tiek dėl to, kad jis paneigė politines teises ir laisves, ne tiek dėl to, kad jis pajungė žmogų ūkio ir technikos tarnybai, kiek dėl to, kad *privertė* žmogų *prisiimti jam svetimas pažiūras, sistemas, net meno stilių ir religinį kultą.* Vokietijos, Italijos, Rusijos ir kai kurių kitų kraštų totalizmas žmogaus asmenybės naikinančiąją jėgą aukščiausiame laipsnyje kaip tik išvystė kultūrinėje srityje. Neperdedant galima teigti, kad *kultūrinis totalizmas yra pats baisiausias.*

Todėl šiandien žengdami į tikrosios demokratijos amžių, mes turime į ją žengti ne tik per socialinę, bet sykiu ir per kultūrinę demokratiją, kurioje demokratinis principas išsiskleidžia ligi galo. *Tikrai* demokratine valstybė virsta tik tada, kai įvykdo demokratiją kultūrinėje srityje.

1. Kultūrinis totalizmas

Kultūrinis pastarųjų dešimtmečių totalizmas nebuvo naujas dalykas. Tai buvo tik nelaimingas atsiminimas ano pir-

mykščio valstybinės prasmės iškrypimo, kuris pasuko politiką ir jos atstovus bei kūrėjus nuo tarnybos asmeniui, šeimai ir tautai į beatodairinį viešpatavimą ir visų gyvenimo sričių glemžimą po savo globa ir vadovybe. Užuot buvusi teisių saugotoja, valstybė jau senaisiais amžiais virto, popiežiaus Pijaus XII žodžiais tariant, „Senojo Testamento leviatanu, kuris viską apvaldo, nes beveik viską nori pasigrobti"[2]. Nors *politinė* demokratija graikuose ir nebuvo, kaip matėme, visuotinė, tačiau bent patys pagrindiniai jos principai buvo iškelti. Tuo tarpu *kultūrinės demokratijos ten visiškai nebuvo*. J. Burckhardtas pastebi, kad „visa graikiškoji dvasia ir jos kultūra yra stipriai susijusi su valstybe, ir net didžiausi poezijos bei meno laimėjimai žydėjimo metu priklausė ne privatiniam pasigėrėjimui, bet viešumai"[3]. Todėl suprantama, kodėl Graikijoje kilo sąmyšis, kai Praksitelis iškalė nuogą Afroditę, nes ligi tol graikai nebuvo pratę savo deives matyti nuogas. Taip pat suprantama, kodėl Sokratas buvo priverstas išgerti nuodų taurę, nes valstybės vardu veikią teisėjai nusprendė, kad savo mokslu jis gadinąs jaunimą. Iš kitos pusės, darosi suprantama, kodėl Platonas galėjo sukurti totalistiškiausią valstybės teoriją, pagal kurią valstybė kišasi net į vaikams pasakojamas pasakas; į Homero poemas, jas drausdama; į muziką, nustatydama leidžiamas tonacijas, ir t. t. Visa tai kilo iš nusistatymo, kad *valstybė apima visą kultūrinį gyvenimą ir jį tvarko pagal savo reikalavimus*. Taip buvo ne tik graikų monarchijos ar tiranijos metu. Taip buvo ir demokratijos laikais. Šitas „individo pavergimas valstybei, – sako Burckhardtas, – buvo esant visiems režimams, o demokratijos metu ... jis buvo sunkiausias"[4].

Jeigu Graikijoje buvo suvalstybinta kultūra, tai Romoje suvalstybinimas ypač palietė *religiją*. Tiesa, graikų religija taip pat buvo valstybės dalykas. Burckhardtas, kalbėdamas apie tai, kad graikiškasis žmogus niekaip negalėjo iš valstybės iš-

[2] Ansprachen Papst Pius XII, p. 239.
[3] Griechische Kultur, p. 12.
[4] Ten pat, p. 14.

sisukti, pastebi, jog jis „negalėjo pabėgti nė į religiją, nes ir ši priklausė valstybei"[5]. Vis dėlto, būdamas savo prigimtimi humanistas, graikiškasis žmogus religijai teikė menkesnės reikšmės negu romėnas ir todėl jos tiek nesuoficialino, kaip tai buvo padaryta Romoje, kur Jupiter Stator buvo *tiesioginis* Romos miesto ir valstybės globėjas ir kur imperatorius buvo *pontifex maximus*. *Griauti religiją Romoje reiškė griauti valstybę*. Štai kodėl krikščionys pirmaisiais trimis šimtmečiais buvo kruvinai persekiojami. Skelbdami naują Dievą, jie tuo pačiu skelbė, romėnų supratimu, ir naują valstybės santvarką, vadinasi, revoliuciją, todėl buvo baustini kaip sąmokslininkai ir kaip Romos valstybės priešai. Roma buvo pakantesnė kultūroje, nes kultūrinė kūryba – mokslas, menas – romėnams nebuvo esminis dalykas ir jie šiose srityse nieko ypatingesnio nėra pasiekę. Tačiau Roma buvo labai pavydi ir budri religijoje, nes *religija saugojo jos politiką*. Tiesa, ji atsigabendavo nugalėtųjų tautų dievus į savo Panteoną. Tačiau ar tai nebuvo ženklas, kad šitie svetimieji dievai yra priversti nusilenkti Jupiteriui ir apsigyventi jo šventykloje? Svetimas dievas Romoje galėjo išsilaikyti tik Jupiterio tarnyboje. Nežinomų dievų Roma neturėjo.

Visa tad senovė buvo pažymėta didesniu ar mažesniu kultūrinio totalizmo ženklu. Anuo metu kultūra kūrėsi religijos globoje ir vadovybėje. Religija buvo lopšys, kuris iščiulino ir mokslą, ir meną, ir visuomenines formas. Tačiau religija tada buvo neatskiriamai susijusi su valstybe. Ji buvo valstybinė funkcija, ir valstybės valdovas buvo ne tik karalius, bet ir kunigas, jeigu jau ne pats dievas, kaip Japonijoje. Tuo pačiu ir visa kultūra per religiją buvo patekusi valstybės žinion.

Šitas *senovinis* kultūrinis totalizmas naujaisiais laikais atgimė valstybinio absoliutizmo pavidalu. Absoliutizmo esmė telpa protestantizmo metu pasirodžiusiame posakyje: *„cuius regio, eius religio* – kieno valdžia, to ir tikėjimas". Iš sykio šita formulė mėgino išspręsti religines painiavas, kurių atsi-

[5] Ten pat, p. 12.

rado naujai konfesijai patraukus daugiau šalininkų. Kokios konfesijos (katalikų ir protestantų) buvo valdovas, tokios turėjo būti ir valdomieji. Tačiau laisvės principo sulaužymas pasaulėžiūros srityje atidarė kelią ir į valdovo sauvalią ne tik grynai konfesijos pasirinkime, bet ir jos tvarkyme ir apskritai visame idėjiniame žmogaus gyvenime. Absoliutizmas nepasitenkino nubrėžęs savo valdiniams religinę linkmę. Jis nuėjo žymiai toliau. Valdovo literatūrinis ar meninis skonis turėjo būti ir valdinių skonis. Valdovo simpatijos ar antipatijos kuriai nors mokslinei ar filosofinei teorijai turėjo būti ir valdinių simpatijos ar antipatijos. Valdovo užgaidos turėjo būti įvykdomos, vis tiek ar jos būtų lietusios popiežiaus rinkimus bei vyskupų skyrimus, ar žvakių žibinimą ant altoriaus. Štai kodėl absoliutizmo metu veikė ne tik politinė, bet ir meninė, ir mokslinė cenzūra. Štai kodėl mokslininkams ir menininkams reikėjo anais laikais ieškoti globėjų tarp kunigaikščių ir grafų, reikėjo jiems rašyti giriančias dedikacijas, nes tik tokioje priedangoje veikalai galėjo pasirodyti. Jacques Barzunas sako, kad „režimas, kuris žudo, deda į kalėjimą arba ištremia mokslo ir meno vyrus, yra joks režimas"[6]. Šitą savo posakį Barzunas taiko moderniosioms diktatūroms. Tačiau jis visiškai tinka ir absoliutizmo tarpsniui. Ir anuo metu ne vienas rašytojas buvo padėtas į kalėjimą ar ištremtas ne dėl to, kad jis būtų buvęs *politinis* valstybės priešas, bet dėl to, kad jo veikaluose reiškiamos pažiūros nesutiko su valdovo pažiūromis. Valstybės kišimasis į kultūrinį gyvenimą čia buvo nė kiek ne mažesnis negu senovėje.

Tačiau pačių viršūnių kultūrinis totalizmas pasiekė moderniosiose diktatūrose. Senovinė ir absoliutistinė valstybė daug ką kultūrinei kūrybai draudė. Tačiau ji dar nedrįso *pozityviai* įsakyti, kad būtų kuriama *taip*, o ne kitaip; kad būtų skelbiamos tos, o ne kitos idėjos; kad būtų ugdomas tas, o ne kitas stilius. Moderniosios diktatūros šita nedrąsa nusikratė ir pradėjo kultūros kūrėjams *tiesioginiu* būdu įsakinėti. Valdančiųjų pažiūros ir nusistatymai čia virto ne tik negatyviniais kriterijais,

[6] Von menschlicher Freiheit, München, 1947, p. 7.

kurių negalima užgauti arba neigti, bet pozityvinėmis normomis, kurias privalu savo kūriniuose įrodyti, aiškinti ir skleisti. Visi atsimename, kaip Italijoje hegeliškosios pažiūros į valstybę buvo apvaldžiusios visuomeninius mokslus, nes jos buvo fašistų partijos pažiūros; kaip Vokietijoje rasių teorija buvo įsiskverbusi į mokslininkų veikalus ir į universitetų katedras, nes ji buvo nacionalsocialistų partijos teorija; kaip Rusijoje dialektinis materializmas yra virtęs matu, kuriuo yra matuojamas kiekvienas meno ir mokslo dalykų aiškinimas. Propagandos ministerijos modernėse diktatūrose metė vieną ar kitą idėją, o kultūrininkai jautė pareigą šitą idėją išvystyti ir savo kūriniuose įvykdyti. Kūrybos laisvės modernėse diktatūrose nebuvo dvejopa prasme: čia buvo ne tik *draudžiama* visa, kas nesutinka su „generaline linija", bet ir *įsakoma* šitą liniją pozityviai realizuoti.

Šitas tad pozityvus įsakinėjimas ir sudaro tikrąją kultūrinio totalizmo esmę. Nė vienoje valstybėje nebus *viskas* leidžiama net ir kultūrinėje kūryboje, nekalbant jau apie politinę ar socialinę sritį. Čia visados atsiras dalykų, kurie bus draudžiami. Jų apimtis ir pobūdis priklausys nuo tradicijų, nuo tautos dvasios ir nuo jos kultūringumo laipsnio. Todėl nors draudimas ir sudaro nemaža kliūčių kultūriniam darbui, vis dėlto jis šito darbo dar galutinai nesuoficialina ir nepaverčia jo klišiniu, nes šalia draudžiamųjų dalykų kultūrininkas dar turi laisvę pasirinkti visą eilę leidžiamųjų. Tačiau kai valstybė pradeda *pozityviai* įsakinėti, *kas* ir *kaip* turi būti kultūroje daroma, tuomet žūsta bet kokia kūrybinė laisvė. Asmuo čia pasidaro valstybės įrankis ne tik savo fiziniu gyvenimu, kaip darbo jėga, bet ir savo dvasiniu pradu, kaip valdančiųjų pažiūrų reiškėjas ir jų gynėjas. *Kultūriniame totalizme žmogaus nuasmeninimas pasiekia savo atbaigą,* nes čia žmogui atimama jo paties dvasia: jo pažiūros, jo nusistatymai, jo savas tiesos, gėrio ir grožio išgyvenimas. Štai kodėl kultūrinis totalizmas, kaip buvo minėta, ir yra pats baisiausias. Ir štai dėl ko Ch. Journet teigia, kad „kai politinė valdžia peržengia savo teises, kai ji nori būti už viską aukštes-

nė, kai ji reikalauja viso žmogaus, tuomet ji tampa anąja apokaliptinio žvėries reiškiama pabaisa, kurios reikia neklausyti ir spirtis ligi mirties"[7].

2. *Kultūros vadavimasis iš politikos*

Vis dėlto valstybės išsivystymo istorijoje yra pastebimas aiškus kultūros noras išsivaduoti iš politinių organų priklausomybės ir susikurti savą – laisvą ir savarankišką – gyvenimo bei veikimo būdą. Kultūra juk yra asmeniškiausias žmogui dalykas, nes čion žmogus įdeda patį save. Kultūros kūrinys mums pasako ne tik tai, ką žmogus savyje suvokė, išgyveno, jautė, bet ir tai, *kaip* jis suvokė, *kaip* išgyveno ir *kaip* jautė. Kūriniuose yra objektyvuotas ne tik žmogiškosios dvasios turinys, bet ir toji specifinė nuotaika, kuria šitas kūrinys yra apgaubtas bei persunktas ir kuri yra skirtinga kiekvienam kūrėjui. *Kūrinys išreiškia visą žmogų*: jo asmenybę, jo pažiūras, jo pasaulio išgyvenimo būdą. Štai dėl ko kūryba turi būti pats laisviausias iš visų žmogiškųjų veiksmų. Ir štai dėl ko kultūra nepakenčia bet kokių iš viršaus uždėtų varžtų, mėgindama juos susprogdinti.

Pirmasis žmogaus dvasios laisvintojas iš valstybės jungo buvo Kristus. Atėjęs gelbėti žmogiškojo asmens ir iškėlęs jį į nelygstamųjų vertybių eilę, Kristus negalėjo tylomis praeiti pro aną sunkiausią vergijos formų, būtent pro žmogaus palenkimą valstybei. Šiuo atžvilgiu Jis buvo toks pat Didysis Perversmininkas, kaip ir visais kitais. Vieną sykį fariziejai susitarė sugauti Kristų kalboje. Pasiuntę savo mokinius, jie klausė jį: „Tad pasakyk, kaip manai: valia mokėti ciesoriui mokesčius ar ne?" (*Mt* 22, 17) Kristus paprašė, kad jam parodytų mokesčio pinigą. Pamatęs ant jo cezario paveikslą ir parašą, pasakė: „Atiduokite tad, kas ciesoriaus, ciesoriui, o kas Dievo – Dievui" (*Mt* 22, 21). Atsiremdamas į šiuos žodžius, prof. Fr. X. Arnoldas pastebi, kad „jie reiškia sulaužymą ano

[7] Exigences chrétiennes en politique, Paris, 1945, p. 20.

senovėje savaime suprantamo religinių dalykų pajungimo politinei sričiai. Jeigu senoviniam mąstymui religija buvo *politikon*, vadinasi, valstybės reikalas, jeigu religinė tarnyba buvo sykiu ir valstybinė, o cezaris buvo aukščiausias kunigas (*pontifex maximus*), tai žodžiai 'Atiduokite tai, kas ciesoriaus, ciesoriui, kas Dievo – Dievui' išvaduoja religiją iš priklausomybės valstybei, pripažįsta religinių dalykų savarankiškumą šalia politinių, bet taip pat sykiu ir valstybės suverenumą savo srityje šalia suvereninės Bažnyčios irgi savo srityje, vadinasi, Bažnyčios ir valstybės dvilypumą"[8]. Be abejo, Kristus čia kalba tiktai apie religiją. Kultūrinio gyvenimo jis neliečia. Tačiau atsimenant, kad anuo metu kultūra buvo religijos žinioje, Kristaus posakis išvestiniu būdu tinka ir kultūrai. Kaip seniau valstybė, globodama religiją, paėmė per ją savo žinion ir kultūrą, taip dabar, religiją iš savo globos paleisdama, ji turėjo galop paleisti ir kultūrą. Todėl nors Kristaus žygis iš esmės buvo *religinis*, tačiau jis turėjo didelės ir *kultūrinės*, ir sykiu *politinės* reikšmės. Juo prasideda, pasak F. X. Arnoldo, „naujas lapas politinėje istorijoje"[9].

Dievo ir cezario, Bažnyčios ir valstybės atskyrimas pradėjo būti vykdomas jau viduriniais amžiais. Nors viduramžių gyvenimas buvo ir labai savotiškas, nors apskritai jis nebuvo demokratinis, tačiau vienas jo bruožas negali būti paneigtas, būtent *kultūros paėmimas iš valstybės ir jos perkėlimas Bažnyčios žinion*. Senovinis principas, kad valstybė tvarko *visą* kultūrą, čia buvo sulaužytas. *Viduramžių kultūra išaugo globojama ne valstybės, bet Bažnyčios*. Valstybinių mokslo, meno, ugdymo institucijų anuo metu beveik visiškai nebuvo. Šiomis sritimis rūpinosi Bažnyčia per savo vienuolynus, per universitetus ir per atskirus bažnytinius asmenis. Ir šitas faktas turėjo lemiamos reikšmės visam tolimesniam Europos gyvenimui. Jis išryškino principą, kad *kultūra yra Dievo, ne cezario, dalykas*. Ar mes šį Dievą rašysime didžiąja ar mažąja raide, ar suprasime Jį kaip Absoliutinį Asmeninį pradą ar tik

[8] Zur christlichen Lösung der sozialen Frage, Stuttgart, 1947, p. 50.
[9] Ten pat.

kaip jungiamąją pasaulėžiūros idėją, kiekvienu tačiau atveju kultūra priklausys Jam, kiekvienu atveju ji bus Jo išraiška per kūrybinį žmogų, kiekvienu todėl atveju ji savaime veršis iš cezario valdžios, kovos už savo laisvę ir savarankiškumą. Kultūros perėjimas Bažnyčios žinion viduriniais amžiais buvo tikros jos vietos nurodymas ir atradimas. *Kultūra iš esmės yra pasaulėžiūrinė.* Apie tai kalbėsime truputį vėliau. Nepasaulėžiūrinė kultūra yra nesąmonė. Tačiau kadangi viduramžiai buvo apspręsti katalikiškosios pasaulėžiūros, todėl ir jų kultūra savaime pasidarė katalikiška. O būdama katalikiška, ji nuosekliai buvo Katalikų Bažnyčios globojama, ugdoma ir prižiūrima. Kad Katalikų Bažnyčia negalėjo globoti nekatalikiškų srovių, kad ji *teorijoje* negalėjo būti tolerantiška, aišku savaime, nes teorinis tolerantiškumas yra ne kas kita, kaip indiferentizmas. Tačiau kad ne vienas Bažnyčios atstovas – ne ji pati kaip Bendruomenė – buvo netolerantiškas ir *praktiškai,* kad ne vienas nusidėjo principui jokiu atveju neprimesti tikėjimo materialine prievarta, o pasikliauti tiktai įtikinimu ir meile[10], taip pat aišku savaime, nes ano meto psichologija dar nesugebėjo suprasti esminio laisvės ir tiesos ryšio. Vis dėlto, nepaisant šių psichologinių ir istorinių paklydimų, kurių pasitaiko visais laikais, *viduriniai amžiai buvo grindžiamasis tarpsnis kovoje už kultūros atjungimą nuo politikos.* Kultūros pasaulėžiūriškumas ir tuo pačiu jos priklausymas idėjinei sričiai buvo viduramžių dėsnis. Jis yra dėsnis ir viso kultūros gyvenimo. Todėl nors viduramžių visuomeninė sąranga yra praėjusi, nors ji niekados nebepasikartos, tačiau jos pradėtas kultūros laisvinimas iš politinės priklausomybės pasilieka kaip viena iš brangiausiųjų europinės civilizacijos vertybių.

Šitas laisvinimas mūsų dienomis padarė žymų žingsnį priekin tuo, kad mes aiškiai pradėjome suvokti Bažnyčios ir valstybės plotmių skirtingumą. Jeigu viduriniai amžiai, kad

[10] Plg. Der Toleranzgedanke in der Lehre der Kirche // „Stimmen der katholischen Welt", 1946, Nr. 3, p. 234. Straipsnis verstas iš „La Civiltà cattolica", 1946 m. birželio 1 d. Jo autorius A. Oddone.

ir eidami tikru keliu, praktiškai dar ne vieną kartą šitas plotmes maišė; jeigu popiežius Bonifacas VIII savo dviejų kardų teorijoje dar reikalavo pasaulinį kardą panaudoti Bažnyčios tarnybai, tai popiežius Leonas XIII Bažnyčios ir valstybės sritis griežtai atskyrė, pripažindamas joms kiekvienai savarankiškumą. „Dievas, – sako popiežius, – žmonių giminės globą padalijo tarp dviejų galių: tarp bažnytinės ir valstybinės. Viena yra įsteigta dieviškiesiems dalykams, antra – žmogiškiesiems. Kiekviena savo srityje yra suvereninė. Tačiau kiekviena turi savo ribas, kuriose turi pasilikti; kurias kiekvienai nubrėžia jos prigimtis ir tiesioginis bei artimiausias jos objektas. Tuo būdu kiekviena iš jų darosi tarsi kokio rato aprėžta, kuriame kiekviena veikia savarankiškai ir pagal savo teisę"[11]. P. Tischlederis, kuris cituoja šiuos Leono XIII žodžius, pastebi, kad Bažnyčios ir valstybės savarankiškumą popiežius iškelia „taip aiškiai ir apsprendžiamai, taip be atodairos tiesiai ir apgalvotai, kaip joks teologas nėra padaręs nei prieš jį, nei po jo"[12].

Leono XIII mintys rado atgarsio ir tarp bažnytinių vadovų, ir tarp sociologų. Paminėsime čia tik porą būdingesnių pavyzdžių. Lisabonos patriarchas kardinolas Cerejeira šiuo klausimu sako: „Valstybė nekuria nei religijos, nei moralės. Bažnyčia gi nekuria politikos. Kiekviena atlieka tik savą joms priklausomą darbą, nepretenduodamos viena kitos globoti. Valstybė, pripažindama religijos ir moralės faktą, nesikiša į sąžinių vadovavimą, kaip tai darė ir tebedaro kai kurie totalitariniai režimai. Ji tik palengvina Bažnyčiai atlikti jos pačios srities darbus ir tenkinti religines piliečių pareigas; gerbdama visų laisvę, valstybė čia nei kliudo, nei prievartauja"[13]. Tą patį minėtasis kardinolas teigia ir kitoje vietoje: „Bažnyčia yra Jėzaus Kristaus Bažnyčia. Valstybė ją pripažįsta, jai garantuoja laisvą jos gyvenimo ir jos pašaukimo vykdymą, tačiau nesikiša į jos vidaus gyvenimą nei kaip globėja, nei

[11] Cit. iš: *Tischleder P.* Die Staatslehre Leos XIII, M. Gladbach, 1925, p. 62.
[12] Ten pat.
[13] Cit. iš: „Tėvynės sargas", 1947, Nr. 1, p. 28.

kaip priešininkė"[14]. Minėtasis Tischlederis, specialiame veikale nagrinėjęs Leono XIII valstybės mokslą, šiuo klausimu rašo: „Valstybė tik tuo būdu pasirodo kaip tobula draugija, kad ji prigimties užbrėžtose savo uždavinių rato ribose yra nepriklausoma nuo bet kurios žemiškosios galios, taigi ir nuo Bažnyčios; kad, pasirinkdama priemones ir kelius savam jos prigimties ir esmės pažymėtam tikslui siekti, yra laisva ir tik Dievui atsakinga; kad turi teisę ir net pareigą atmesti kiekvieną kišimąsi į jos teisių sritį"[15].

Tai pagrindiniai principai, apsprendžiantys kultūros ir politikos santykius. Iš jų darosi aišku, kad *valstybė turi savo sritį, o Bažnyčia savo ir kad jų abiejų sritys yra ne tik skirtingos, bet ir savarankiškos.* Galime vėl Bažnyčią rašyti didžiąja ar mažąja raide, galime ją suprasti kaip Kristaus mistinį Kūną ar tik kaip paprastą pasaulėžiūrinę bendruomenę, tačiau kiekvienu atveju jos gyvenimo bei veikimo plotmė nebus palenkta politikai. Ji bus laisva bei savarankiška ir tvarkysis ne pagal politiką vairuojančių žmonių nurodymus iš viršaus, bet pagal išvidinius savo pačios dėsnius. Ilga tad Europos istorija yra mus atvedusi ligi šių išvadų: *1) kad religija yra valstybės dalykas* (Kristaus principas); *2) kad kultūra yra pasaulėžiūrinė ir todėl priklauso ne politinėms, bet pasaulėžiūrinėms bendruomenėms* (viduramžių išvada); *3) kad pasaulėžiūrinė bendruomenė (arba Bažnyčia) turi savo skirtingą ir savarankišką sritį nuo politikos* (mūsų laikų išvada). Šitos trys išvados kaip tik ir sudaro kultūrinės demokratijos pagrindus.

3. *Kultūrinės demokratijos esmė*

Kultūrinės demokratijos esmė glūdi asmens pirmenybės įvykdyme tvarkant idėjinę valstybės gyvenimo sritį. Valstybėje, kaip jau buvo sakyta, šalia politinės žmonių srities ir šalia socialinės daiktų srities yra ir *kultūrinė idėjų sritis.* Šitoje tad

[14] Cit. iš: „La vie intellectuelle", janvier 1946, p. 53.
[15] Ten pat, p. 62.

srityje asmuo ir turi turėti pirmenybę, statant jos sąrangą valstybėje. Čia jis turi pasilikti laisvas ir savarankiškas, galįs turėti savų idėjų ir pažiūrų, jas viešai reikšti, pagal jas gyventi bei kurti, auklėti savo vaikus, tvarkyti savo šeimą ir t. t. Tačiau kad šita asmens laisvė idėjinėje srityje būtų reali ir gyvenimiška, kad ji nevirstų tik išvidine *minties* laisve, negalinčia pasirodyti žmogaus kūriniuose, reikia, jog asmuo kultūrinėje srityje nebūtų politinės srities apspręstas svetimomis pažiūromis arba priverstas rinktis sau ar savo vaikams tokias valstybines institucijas, kurių pagrinduose ar apraiškose glūdi jam nepriimtinos pažiūros. Kitaip sakant, kultūrinė demokratija reikalauja, kad *politinė sritis neapspręstų* kultūrinės *srities;* kad politinių organų pažiūros nebūtų vykdomos kultūrinių institucijų rankomis. Dar kitaip sakant, kad *politika nebūtų pasaulėžiūrinė.* Kodėl? Kodėl norint turėti valstybėje kultūrinę demokratiją, reikia iš politinės srities išjungti kultūrinius ir tuo pačiu pasaulėžiūrinius uždavinius? Kokia prasme galima ir reikia kalbėti apie politikos nepasaulėžiūriškumą? Tik šituos klausimus tinkamai supratus, bus galima suprasti ir kultūrinės demokratijos esmę.

Pasaulėžiūra bei kultūra taip santykiuoja su politika, kaip Dievas su cezariu. Cezaris tarnauja Dievui, o ne Dievas cezariui, tarnauja ne nurodydamas, *ką ir kaip* Dievas turi veikti, bet *leisdamas* Jam veikti savarankiškai pagal savo suvereninę galią. Iš kitos pusės, Dievas nesišaukia cezario pagalbos savo tikslams pasiekti pagal Kristaus principą: „Kišk kalaviją atgal, kur buvo, nes visi, kurie griebiasi kalavijo, nuo kalavijo ir žus. Gal manai, jog aš negaliu paprašyti savo Tėvą ir jis bemat neatsiųstų man per dvylika legionų angelų?!" (*Mt 26, 52–53*). Taip turi elgtis ir politika su pasaulėžiūra. *Politika turi prisipažinti esanti nekompetentinga vykdyti pasaulėžiūrinius uždavinius, o pasaulėžiūra turi prisipažinti esanti per kilni pasinaudoti politinėmis priemonėmis.* Štai politikos nepasaulėžiūriškumo esmė. Reikia ją kiek plačiau nušviesti.

Kultūrinė demokratija reikalauja, kad politika prisipažintų esanti nekompetentinga vykdyti pasaulėžiūrinius-kultūrinius uždavinius. Kodėl? Kodėl politika pasaulėžiūrinėje-kul-

tūrinėje srityje neturi kompetencijos? Atsakymas yra labai trumpas: todėl kad *politika yra skirta valstybės turiniams tvarkyti, bet ne jiems kurti.* Gal kada nors vėliau bus progos pakalbėti apie demokratinės ir totalistinės politikos skirtybes. Tačiau jau dabar galime pastebėti, kad *demokratinė politika iš esmės yra formalinis dalykas.* Kitaip sakant, *demokratinė politika savo atskiro, tik jai vienai būdingo turinio neturi.* Valstybinio gyvenimo turinys visados yra socialinis ar ekonominis, mokslinis ar meninis, pedagoginis ar visuomeninis, vadinasi, visados apspręstas tos srities, kuriai jis priklauso ir pagal kurios principus jis yra sukurtas. Politika stovi viršum visų šitų turinių, bet ne kaip atskira aukštesnė savarankiška sritis, bet *tiktai kaip jų tvarkytoja bei derintoja valstybės visumoje.* Politika, vaizdingai kalbant, yra toji vidaus architektė, kuri nestato nei sienų, nededa nei langų, nedirba nei baldų, neveda nei šviesos, bet visus vidaus įrengimus derina tarp savęs į vieną jaukią visumą. Atskirus valstybės turinius kuria kitos sritys: mokslas, menas, ugdymas, filosofija, organizacijos ir t. t. Jos yra iš esmės *materialinės,* vadinasi, *turininės,* nes jos savo dėmesį kreipia į objektyvinį veikalą, į rezultatą, per daug nepaisydamos, kokios reikšmės jis turės valstybinio gyvenimo visumoje. Šitą reikšmę jam nustatyti, paskirti atskirų sričių turiniams tinkamą vietą valstybėje ir yra politikos uždavinys. Todėl politika ima gyvenimo turinius tokius, kokie jie yra sukurti. Politika – bent prigimties atžvilgiu – yra *paskesnė* už socialinę ar meninę, ekonominę ar mokslinę sritį. Todėl ji ir negali kištis į šių sričių gyvenimo kūrimą. Ji gali tiktai šitą kūrimą prižiūrėti, jį kontroliuoti, jį paskatinti ar pristabdyti, bet ne pozityviai nurodyti normas, principus ir idealus. *Politikos uždavinys yra formalinis* – ir čia jis baigiasi. Kai politika pamėgina eiti gyvenimo turinių kurti, ji peržengia pačios prigimties jai nubrėžtas sienas ir virsta *nedemokratine.*

Tai ypač darosi aišku kultūrinėje srityje. Kiekvienas kultūros kūrinys – vis tiek ar jis bus mokslinis, ar meninis, ar pedagoginis – yra ne kas kita, kaip kurios nors žmogiškosios idėjos įkūnijimas. Tačiau kiekviena žmogiškoji idėja jau turi pasaulėžiūrinių ypatybių, nes yra kilusi iš žmogaus at-

sakymo į būties ir gyvenimo klausimą. Todėl nuosekliai *kiekvienas kultūrinis kūrinys turi daugiau ar mažiau pasaulėžiūrinių bruožų*. Nepasaulėžiūriniai arba menkai pasaulėžiūriniai yra tik tie kūriniai, kurie yra ne tiek žmogiškųjų idėjų, kiek gamtos dėsnių įkūnijimas, pavyzdžiui, technika, ūkis, gamtos mokslai ir t. t. Tačiau visi tie kūriniai, kurie kyla iš laisvos žmogiškosios kūrybos, kaip humanistiniai mokslai, menas, ugdymas, filosofija, *būtinai* yra pasaulėžiūriniai, nes jie būtinai yra žmogiškųjų idėjų objektyvacijos. *Pasaulėžiūra ir žmogiškoji kūryba yra dalykai nešami to paties žmogiškojo asmens ir todėl susiję tarp savęs iš esmės*. Ir juo kūrėjas yra genialesnis, juo pasaulėžiūra jo kūryboje yra ryškesnė. Nepasaulėžiūriški kultūros kūriniai savaime yra menkos vertės, nes ši stoka rodo, kad jų autorius nesugebėjo giliai pajausti būties paslapčių ir tuo pačiu nesugebėjo sukurti gilaus kūrinio. *Kultūrinė sritis yra esmingai pasaulėžiūrinė ir šito jos pasaulėžiūriškumo niekas negali ir neturi naikinti, jeigu nori turėti kūrybą aukšto lygio.*

Jeigu tad politinės institucijos imasi *pozityviai* vykdyti kultūrinę kūrybą, jos taip pat ją turi vykdyti *pasaulėžiūriškai*. Kitokios išeities čia nėra. Bet pagal kokią pasaulėžiūrą šita politikų apspręsta kūryba galės būti vykdoma? Aišku, *pagal jų pačių*. Bet kodėl pagal *jų*? Kodėl ne pagal *mano* ar *tavo*? Kokią teisę turi politikai man įsakyti, kad aš kurčiau mokslą ir meną, filosofiją ir ugdymą pagal jų pažiūras bei nusistatymus, o ne pagal *savo paties*? Štai čia ir prieiname prie ano garsiojo totalistino dėsnio *cuius regio, eius religio. Politinių institucijų vykdoma kultūrinė kūryba gamina valstybinę pasaulėžiūrą, o šita valstybinė pasaulėžiūra yra ne kas kita kaip valdančiųjų pasaulėžiūra*. Vieno asmens ar vienos partijos nusistatymai per politinę sritį yra perkeliami į kultūrinę ir čia pradedami vykdyti prievartinėmis priemonėmis – pagal įsakymus, aplinkraščius, įstatymus ir t. t. Savaime aišku, kad tokiu atveju asmens pirmenybė kultūrinėje srityje dingsta. Apsprendėjas čia darosi ne kultūrą kuriąs *asmuo*, bet šitai kūrybai iš viršaus diriguojąs politinis *kolektyvas* – vis tiek ar jis bus seimas, ar ministerių kabinetas, ar atskira ministerija. Tačiau tuo pačiu dingsta ir demokratija kultūrinėje srityje. Įsitikinimų lais-

vė virsta fikcija, nes negauna gyvenimiško ir konkretaus savo pavidalo. Ir juo labiau politinė sritis braunasi į kultūrinę, juo demokratinis principas iš kultūros gyvenimo labiau dingsta. *Pasaulėžiūriškai apspręsta politika ir demokratija yra du vienas antrą išskirią dalykai.*

Jeigu tad politika nori būti demokratinė, ji turi prisipažinti esanti nekompetentinga *pozityviai* imtis kultūrinės kūrybos. Ji yra kompetentinga šitos kūrybos turinius tvarkyti valstybinio gyvenimo visumoje. Tačiau ji yra nekompetentinga nustatyti pačių turinių pasaulėžiūrinį charakterį, be kurio jie iš esmės yra negalimi. Kai politikas (seimo narys, ministeris ar prezidentas) mėgina nustatyti kultūrinės srities turiniui jo pasaulėžiūrinį charakterį, jis veikia čia jau nebe kaip politikas, bet kaip pasaulėžiūrininkas, kaip kultūrininkas, kuris *savus* įsitikinimus mėgina padaryti *valstybinius* ir tuo būdu juos primesti net ir tiems, kurie jų nelaiko tikrais, nes politika, būdama valstybinės visumos tvarkymas, savaime paliečia *visus*. Tokiu atveju politikas išeina iš politinės srities ir, kartais net pats to nežinodamas, žengia jau į kultūrinę sritį. Tai dar nebūtų bloga, nes juk ir seimo narys, ir ministeris, ir prezidentas *gali* veikti ne tik politiškai, bet ir kultūriškai: gali kurti mokslo, filosofijos ir sociologijos sistemas; gali kurti meno veikalus; gali kurti naujus ugdymo metodus ir kelius. Bloga čia pasidaro todėl, kad *šitoks politikas, ateidamas į kultūrinę sritį, paprastai atsineša su savimi įpareigojantį politinį autoritetą ir juo savo kultūrinius darbus pridengia suteikdamas jiems oficialaus pobūdžio.* Negalima drausti politikui užsiimti kultūrine kūryba. Tačiau reikia jam drausti šitą savo kūrybą paversti *oficialia* pasinaudojant politine savo situacija. Todėl teisingai UNESCO konferencijoje Paryžiuje Libano atstovas monsinjoras Maroun protestavo prieš šios organizacijos pirmininko J. Huxley'aus pastangas savo scientistinę ir liberalistinę pasaulėžiūrą padaryti *oficialia* UNESCO pasaulėžiūra[16]. Teisingai taip pat vi-

[16] Plg. *R. Bosc* SJ. Die UNESCO // „Dokumente", 1947, Nr. 5. Tokio pat pobūdžio buvo ir Brazilijos atstovo pasiūlymas krikščioniškas šventes pakeisti didžiųjų žmonių kultu.

sais laikais yra protestuojama, kai seimo daugumos pasaulėžiūra – vis tiek kokia ji būtų – yra mėginama padaryti *valstybine*; kai ministerių kabineto narių pažiūras stengiamasi *įkūnyti* švietimo, auklėjimo, mokslo ar kuriose kitose institucijose; kai prezidento nusistatymai yra labiau *vertinami* ir *gerbiami* negu kurio kito piliečio. Visais šiais atvejais politika peržengia savo kompetencijos ribas ir todėl savaime turi būti grąžinta atgal. *Joks politinis organas ir jokia politinė institucija nėra sukurta pasaulėžiūriniams-kultūriniams klausimams spręsti iš esmės.* Šiam reikalui politika neturi jokios teisės. Todėl kiekvienas politikos mėginimas žengti į kultūros sritį yra jos prigimties iškreipimas ir nusikaltimas demokratinės valstybės sąrangai. *Politikos nekompetentingumas pasaulėžiūroje* – štai pirmasis nepasaulėžiūrinės politikos pradas.

Jeigu tačiau politika yra nekompetentinga leistis į pasaulėžiūrinius-kultūrinius klausimus, tai gal bent pasaulėžiūra gali pasinaudoti politika (jos priemonėmis, jos metodais, jos autoritetu) saviems reikalams? Gal cezario kardas gali būti įrankiu Dievo Karalystei? Šita pagunda yra taip lygiai reali, kaip ir anksčiau minėtoji. Kaip politikai ne kartą susigundo savo pažiūras padaryti *oficialias*, taip lygiai pasaulėžiūrininkai ne kartą susigundo politines priemones panaudoti *saviems* tikslams. Tačiau tokiu atveju juos ištinka ta pati tragedija kaip ir politikus. Politikai, kišdamiesi į kultūrinę sritį, paneigia politikos prigimtį. Pasaulėžiūrininkai, prisiimdami politines priemones, paneigia pasaulėžiūros esmę. *Pasaulėžiūra iš esmės yra laisvo apsisprendimo dalykas.* „Tarp tiesos ir prievartos, – sako Laktancijus, – nėra galima jokia vienybė... Jei ginant religiją yra naudojama prievarta, tuomet ji yra ne apginama, bet išniekinama ir įžeidžiama. Iš tikro nėra nieko savanoriškesnio kaip religija"[17]. Šį dalyką A. Oddone vadina „šventa visų katalikų tiesa", pastebėdamas, kad „nelaisva religija būtų neverta nei Dievo, nei žmogaus"[18]. Tai, kas čia kalbama apie religiją, tinka bet kuriai pasaulėžiūrai ir bet ku-

[17] Cit iš: „Stimmen der katholischen Welt", 1946, Nr. 3, p. 235.
[18] Ten pat, p. 237.

riam nusistatymui, vis tiek ar jis liestų pasaulį, ar žmogų, ar Dievą, ar mokslą, ar meną, ar filosofiją. *Pasaulėžiūra ir laisvė yra susijusi savo esme.*

Čia kaip tik ir išeina aikštėn politinių priemonių netinkamumas pasaulėžiūros reikalams. *Politinės priemonės yra verčiamosios.* Tai yra pagrindinis jų bruožas. Politiniai organai ir politinės institucijos valstybėje ne prašo, ne įtikinėja, bet *įsako.* Jų reiškimosi forma yra *įstatymas.* O kiekvienas įstatymas yra leidžiamas tam, kad būtų vykdomas. Įstatymas nežiūri, ar tasai, ką jis įpareigoja, yra įsitikinęs šito įstatymo vertingumu, tikrumu, teisingumu ar ne. Įstatymas reikalauja jį įvykdyti neatsižvelgiant į subjektyvų jo vykdytojo įsitikinimą. O kas įstatymo nevykdo ir jo neklauso, tas yra baudžiamas. *Už įstatymo visados stovi policija.* Štai kodėl politinės priemonės yra verčiamosios. Ir kitaip nė būti negali. Politinė valstybės sritis, kaip buvo sakyta, derina įvairius gyvenimo turinius į vieną harmoningą visumą. Šitų derinimo *būdų* gali būti labai įvairių. Demokratijoje juos pasirenka daugumos valia. Tačiau juk tuo pačiu metu gali būti vykdomas tik *vienas* būdas (kitaip būtų anarchija) ir visi *šitam* būdui turi paklusti. Demokratija duoda kiekvienam laisvę šitą būdą kritikuoti, įtikinėti visuomenę, kad jį teisėtu keliu pakeistų. Tačiau ji neduoda teisės jo nevykdyti ir jį realizuojančių įstatymų neklausyti. Daugumos priimtas ir apspręstas gyvenimo turinių tvarkymo *būdas* kiekvienoje valstybėje yra privalomas visiems. Jis yra laisvas jį pasirenkant, bet jis yra prievartinis pasirinkus.

Jeigu tad pasaulėžiūra imasi savo tikslus vykdyti politinėmis priemonėmis, ji savaime pradeda naudoti prievartą kaip tik ten, kur ji iš esmės negali būti naudojama. Pasaulėžiūra tuomet tampa oficialia, valstybine, tačiau kaip tik dėl to ji nustoja esminio savo bruožo, būtent *laisvo apsisprendimo.* Tuo pačiu ji nustoja būti *pasaulėžiūra,* virsdama totalistine valstybės užmačia kultūrinėje-idėjinėje srityje. Todėl *jau pati pasaulėžiūros prigimtis jai neleidžia naudotis politinėmis priemonėmis.* Pasaulėžiūra turi būti laisva nuo politinių pagundų, kad būtų gryna savo esme ir savo tikslais. Politika yra skirta pasaulėžiūriniams-kultūriniams turiniams *tvarkyti* vals-

tybės visumoje, bet ne jiems *kurti* ir ne jiems *vykdyti* atskiro asmens, šeimos ar bendruomenės gyvenime. Šiam reikalui ji yra ne tik nekompetentinga, bet ir savo prigimtimi netinkama, nes prievartinė. *Politikos netinkamumas* – štai antrasis nepasaulėžiūrinės politikos bruožas.

Politika ir pasaulėžiūra, kaip matome, išskiria viena antrą. *Politika negali būti pasaulėžiūrinė, ir pasaulėžiūra negali būti politinė.* Šios dvi sritys yra skirtingos ir savo prigimtimi, ir savo tikslais. Todėl jos ir negali būti maišomos, nenorint gauti totalizmo politikoje arba prievartos pasaulėžiūroje. Tačiau kadangi, kaip matėme, pasaulėžiūra iš esmės yra susijusi su kultūrine kūryba, nuosekliai nuo politikos turi skirtis ir kultūrinė valstybės gyvenimo sritis. Kultūrinė demokratija šito skyrimo kaip tik ir siekia. *Asmuo pirmenybę kultūroje turės tik tada, kai politinė sritis kultūros neapspręs, jos pozityviai nevykdys, pasitenkindama tik jos priežiūra ir jos derinimu su kitais tos pačios valstybės turiniais.* Nebūdami šiam reikalui nei kompetentingi nei tinkami, politiniai organai turi išjungti iš savo uždavinių eilės pasaulėžiūrinius-kultūrinius reikalus ir pavesti juos vykdyti *kultūrinės* srities organams bei institucijoms.

4. *Kultūrinės demokratijos pasiūlymai*

Kaip tačiau visa tai įvykdyti praktikoje? Kokiu keliu turi būti realizuotas politikos atjungimas nuo kultūrinės kūrybos ir nuo kultūrinių valstybės reikalų? Kas turi būti palikta politiniams organams ir kokiu būdu turi reikštis jų veikimas kultūros srityje? Atsakant į šituos klausimus, iškyla du pagrindiniai kultūrinės demokratijos pasiūlymai, abu jau pritaikyti valstybių gyvenime, nors ir nevienodos vertės savo esmėje ir savo praktinėse išvadose, būtent: 1) laicizmas ir 2) kultūrinė savivalda.

Laicizmo tėvynė yra Prancūzija. Po didžiosios revoliucijos, kai politinis gyvenimas buvo pradėtas atjungti nuo religijos, prancūzų valstybė nesugebėjo šito atjungimo atlikti ligi galo, bet pasiliko su tam tikrais pasaulėžiūriniais elemen-

tais susijusi, padarydama juos oficialius ir įvesdama juos, kaip privalomus, į visas valstybines institucijas. Ji išstūmė iš jų religiją, išmetė iš jų kryžių, užtat įvedė *laicizmą*. Kas jis yra savo esme, geriausiai gali parodyti žemiau dedama ištrauka iš vieno mūsų politinės grupės laikraščio, kuris, kaip ir mes, mėgina spręsti politikos santykius su kultūra. Ten rašoma: „Demokratinei valstybei rūpi išauklėti ne teistą ar ateistą, bet pirmiausia valstybės pilietį, kuris žinotų savo teises ir pareigas, kuris gintų valstybės nepriklausomybę, gintų savo ir kitų piliečių laisves, būtų naudingas sau, savo šeimai, visuomenei ir valstybei, saugotų savo asmens laisves, bet mokėtų ir kitų piliečių laisves pagerbti, būtų tolerantingas ir t. t. Demokratinei valstybei, iš pačių jos esminių principų išeinant, vis tiek ar jos pilietis bus katalikas, ar protestantas, ar mahometonas, ar marksistas. Jai svarbu, kad savo pasaulėžiūrą teigdamas ir kitas neigdamas, jis nesiektų savo pasaulėžiūrai diktatūrinio ar totalistinio dominavimo, kad pati demokratinė valstybės santvarka ir įstatymai jam tokių galimybių nesudarytų. Tad demokratinei valstybei ir neturi rūpėti vienos kurios pasaulėžiūros mokykla. Demokratinė valstybė vadovauja bendriesiems valstybės reikalams, o kadangi tų reikalų tvarkyme dalyvauja visi piliečiai, tai *pirmiausia jie turi būti lojalūs valstybei ir visiems jos įstatymams, o tik vėliau gali būti lojalūs savo pasaulėžiūrai* (mano išskirta. – *A. Mc.*), kuri yra kiekvieno piliečio privatus dalykas ir kurios atžvilgiu valstybė laikosi visiškai neutraliai. Aišku, kad *demokratinė valstybė išlaiko tik valstybines mokyklas* (mano išskirta. – *A. Mc.*), kuriose moko bendrųjų dalykų ir auklėja valstybės piliečius, o kad patenkintų pasaulėžiūrines bendruomenes, ji savo mokyklose įveda papildomas valandas, kaip JAV, per kurias pasaulėžiūrinės bendruomenės gali mokyti katalikybės, protestantizmo, mahometonizmo arba net ir ateizmo, jei atsirastų tam tikras skaičius tėvų, kurie to pareikalautų ir duotų tam savo mokytoją. Savaime suprantama, kad demokratinėje valstybėje pasaulėžiūrinėm bendruomenėm leistina steigti ir savo privačias mokyklas, bet ir jose išeinama visa valstybinėms mokykloms nustatyta pro-

grama, *o pasaulėžiūriniai dalykai tėra tik papildomieji*" (mano išskirta. – *A. Mc.*) („V.", 1947 m. kovo mėn., p. 13). Tą patį, gal tik trumpiau ir aiškiau, teigia ir kitos politinės mūsų grupės organas: „Demokratinė valstybė savo laikomų mokyklų mokymo ir auklėjimo pagrindan turi dėti tuos pasaulėžiūrinius elementus, kurie yra bendri paskiroms suinteresuotoms pasaulėžiūroms, skirtinguosius pasaulėžiūrinius niuansus palikdama moksleivių saviauklos sričiai. Toji saviaukla turėtų būti laisvai prieinama privačios iniciatyvos paramai, skatinimui ir patarimams". Atsakant į klausimą, kas gi būtų tie *bendrieji* elementai, minėtasis organas atsako, kad „tai bendrieji doroviniai dėsniai, tautinis ir pilietinis susipratimas" („M. Pr.", 1947 m. rugsėjo 25 d., p. 10).

Šios lietuviškųjų laicizmo atstovų citatos rodo, kad laicizmas nuo politikos atsieja *atskiras* pasaulėžiūras, bet ne *pačią* pasaulėžiūrą apskritai, palikdamas su ja sujungtus *bendruosius* principus, „kurie yra bendri galimai didesnio piliečių kiekio įvairioms pasaulėžiūroms" (ten pat). Laicizmas padaro, pasakytume, savotišką atranką. Šituos atrinktuosius principus jis skelbia *oficialiais* ir *privalomais* ir juos deda į valstybinių institucijų, ypač į mokymo ir auklėjimo, darbo pagrindus. Pilietinis susipratimas ir sąmoningumas tarp šių principų užima pirmąją vietą. Visa, kas yra sava *atskiroms* pasaulėžiūroms, laicizmas pašalina iš valstybinių institucijų, tačiau nedraudžia *privatiškai* šitas skirtybes skelbti, jas ugdyti ir vykdyti. Toks tad yra laicistinis kultūrinės demokratijos pasiūlymas, kuris tikisi galėsiąs asmens pirmenybę laiduoti, atsistodamas ant bendrųjų daugumai priimtinų principų. Laicistinis kultūrinės demokratijos pasiūlymas yra kuo aiškiausiai įkūnytas Prancūzijoje, iš dalies Belgijoje, anksčiau priešfašistinėje Italijoje.

Kultūrinės savivaldos pasiūlymas eina žymiai toliau ir reikalauja politinę sritį atpalaiduoti ne tik nuo to, kas atskiroms pasaulėžiūroms yra specifiška, bet ir nuo to, kas joms yra *bendra*. Jis reikalauja atpalaiduoti politiką nuo bet kokio kišimosi į pasaulėžiūrinius ir tuo pačiu į kultūrinius reikalus. Tačiau kultūriniai reikalai juk turi būti valstybėje atlikti. Kas tad juos atliks, jeigu politiniai organai nuo jų atsisako? Šitoje vietoje kultūrinės savivaldos pasiūlymas kuria eilę *kultūrinių organų;*

išaugančių iš atskirų kultūrinių-pasaulėžiūrinių bendruomenių bei srovių, ir šitiems organams pripažįsta kultūrinę savivaldą. Tuo būdu šalia *vietos* savivaldybių, kurios aprūpina piliečių vietinius reikalus, ir šalia *veikmens* savivaldybių, kurios aprūpina tų pačių piliečių profesinius reikalus, atsiranda valstybėje ir *kultūros* savivaldybės, kurių paskirtis yra aprūpinti tų pačių piliečių pasaulėžiūrinius-kultūrinius reikalus. Šitas savivaldybes kuria didesnės ar mažesnės – tai nustato įstatymas – pasaulėžiūrinės grupės. Jos pasiima tvarkyti visų laipsnių ir rūšių ugdymo institucijas, religijos reikalus, mokslą, meną, spaudą ir kultūrines-ideologines organizacijas. Šios sritys iš politinių organų tiesioginės žinios ir vadovybės pereina kultūrinių savivaldybių globon. Politiniai organai pasilieka tiktai priežiūros ir kontrolės teisę. Tačiau bet koks pozityvus jų kišimasis yra išjungiamas. Kadangi kultūrinių uždavinių vykdymas yra taip pat susijęs su išlaidomis, tai politiniai organai surinktas iš visų piliečių kultūros reikalams lėšas paskirsto kultūrinėms savivaldybėms proporcingai jų aprūpinamų narių skaičiui. Kiekvienas pilietis tam tikrais laiko tarpsniais, kurių ilgį nustato įstatymas, pareiškia savo valią prisidėti prie tos ar kitos pasaulėžiūrinės bei kultūrinės bendruomenės ar srovės, ar kurti visiškai naują. Šitoks kultūros savivaldos principas yra ryškiausiai įvykdytas Olandijoje, Kanados Kvebeke, iš dalies Belgijoje, Šveicarijoje.

Nėra abejonės, kad *kultūrinės savivaldos pasiūlymas yra žymiai nuoseklesnis ir demokratiškesnis už laicistinį pasiūlymą*. Laicizmas dar pripažįsta, kad politika *gali* kištis į kultūrinę sritį; kad valstybinės institucijos *gali* turėti oficialią pasaulėžiūrą; kad politiniai organai *gali* spręsti pasaulėžiūrinius klausimus. Juk tie vadinamieji „bendrieji principai", kuriais laicizmas remiasi, turi būti atrinkti, formuluoti ir susisteminti. Jie taip pat juk sudaro savotišką *laicistinę pasaulėžiūrą*. Čia tad ir tenka laicistiniam pasiūlymui pagrindinis priekaištas: kokia teise politiniai organai gali sudaryti kažkokią bendrą valstybinę-oficialią pasaulėžiūrą ir skelbti ją privalomą valstybinėms institucijoms, kurios yra skirtos *visiems* piliečiams, taigi ir tiems, kurie tokios bendros pasaulėžiūros nepripažįsta? Demokratinėje valstybėje kiekvienas turi teisę tokią atrankiotą pasau-

lėžiūrą turėti. Tačiau jis neturi teisės ją padaryti oficialia-valstybine. Šiuo atžvilgiu laicistinis pasiūlymas nėra tikra prasme demokratinis, nes verčiamuoju būdu primeta piliečiams pažiūras, kurios nėra jų pažiūros. Iš kitos pusės, kokia teise politiniai organai gali nubraukti iš atskirų pasaulėžiūrų joms būdingus specifinius principus ir pagal kokį matą jie tai gali daryti? *Pasaulėžiūra yra visuma.* Ji turi pagrindinę idėją, kuri išsiskleidžia visose jos dalyse. Nubraukti vieną ar kitą jos dalį reiškia sužaloti ją pačią ir net ją dauguma atvejų visiškai paneigti. Todėl laicizmas, ieškodamas bendrųjų principų, atsistoja ant indiferentizmo ir pasaulėžiūras apskritai niveliuoja, niveliuodamas tuo būdu ir kultūrinį gyvenimą, nes be aiškios ir pilnutinės pasaulėžiūros gili ir originali kūryba, kaip buvo sakyta, yra negalima. *Savo esme laicizmas yra ne kas kita, kaip oficialia pasaulėžiūra paverstas pozityvizmas ir scientizmas,* vadinasi, viena devynioliktojo šimtmečio pasaulėžiūrinė srovė. Tačiau kodėl *ji,* o ne kuri *kita*? Kodėl ne materializmas? Kodėl ne krikščionybė? Laicistinis tad pasiūlymas, būdamas susietas su tam tikra filosofija, kultūrinės demokratijos ne tik neįvykdo, bet lygiai kaip ir bet kuris kitas kultūrinis totalizmas kitas pasaulėžiūras neigia ir jų laisvę varžo. Todėl jis ir negali būti patenkinantis.

Kultūros savivaldos principas tokių ydų nebeturi. Jis logiškai teigia, kad jeigu politika neturi būti pasaulėžiūrinė, tai ji neturi būti nei katalikiška, nei materialistiška, nei pozityvistiška, nei galop laicistiška. Ji turi būti *tik politika* – be jokių pasaulėžiūrinių užkulisių. Todėl šitas pasiūlymas ir reikalauja, kad *politika jokių kultūrinių-pasaulėžiūrinių uždavinių nevykdytų.* Jeigu tik ji pradės juos *pozityviai* vykdyti, ji neišvengiamai pasidarys pasaulėžiūrinė, nes be pasaulėžiūros net ir menkiausi kultūriniai reikalai negali būti pozityviai vykdomi. Nuosekliai tad čia ir iškyla kultūrinės savivaldos principas. *Kultūra valstybėje turi būti skirtinga sritis ir nuo politikos ir socialinio gyvenimo. Ji turi tvarkytis autonomiškai.* Kultūrinės savivaldybės turi galėti aprūpinti savo narių reikalus pagal jų pačių valią ir įsitikinimus.

Prieš du tad kultūrinės demokratijos pasiūlymus mes stovime. Abu jie yra realūs, abu yra ne vienoje šalyje vykdo-

mi. Tačiau savyje jie yra nevienodos vertės ir reikšmės. Laicistinis pasiūlymas yra senesnis. Jis buvo *pirmas* mėginimas. Gal dėl to jis ir yra netobulas. Jį žymiai pralenkia kultūros savivaldos pasiūlymas. Jis yra moderniškesnis, išaugęs iš pasaulėžiūrinių kovų, kaip jų taikos rezultatas. Jis geriau pagerbia pasaulėžiūrų laisvę ir jų vertę. Jis taip pat giliau įžvelgia į politikos prigimtį ir į jos kompetencijos ribas. Protestantų žymus teologas amerikietis R. Niebuhras pastebi, kad „laicizmas neišsprendžia demokratijoje religinių konfliktų. Jo naivi forma, būtent tikėjimas į pažangą, yra istorijos paneigtas. Jo skeptinė forma nelaiduoja jokio pastovumo socialinei bendruomenei. Reikia sukurti religinį religinio įvairumo problemos išsprendimą, kitaip sakant, padaryti galimą šitą įvairumą viduje laisvos bendruomenės, nesuardant kultūros gelmių, kurios ją sieja su religija"[19]. *Šitoks religinis išsprendimas kaip tik ir yra politikos atjungimas nuo pasaulėžiūros ir nuo kultūros.* „Valstybės pasaulietiškumas (*laicité*, bet ne *laicisme*. – *A. Mc.*) ta prasme, kad valstybės neskelbia jokios religijos nei filosofijos, – sako J. Rolinas, – tuo pačiu yra garantija kiekvienam piliečiui, jog jokia politine prievarta nereikalaus iš jo kurią nors (religiją ar filosofiją. – *A. Mc.*) pasirinkti. Jis (šitas pasaulietiškumas. – *A. Mc.*) yra konstitucinė išraiška sąžinės laisvės principo. Krikščionis gali tik sveikinti šitokį valstybės pasiryžimą pagerbti jo religines laisves. Pasaulietiškumas, tasai pažadas atpalaiduoti visiškai dvasinę sritį nuo žemiškosios galios, pasirodo galop kaip visiškai sutinkąs su evangeliškuoju principu skirti Dievą nuo cezario"[20].

Kaip Lietuvoje nebuvo socialinės demokratijos, taip lygiai nebuvo nė kultūrinės. Prof. Šalkauskio ir prof. Pakšto kultūrinės savivaldos pasiūlymai nebuvo politinių sluoksnių išgirsti. Šiandien tenka juos tad vėl atnaujinti, vėl iš naujo aiškinti, pagrįsti, paskleisti visuomenėje, kad mūsų būsimosios valstybės kelias į demokratiją iš tikro būtų *pilnutinis*. Kultūros išlaisvinimas iš politinės srities yra pagrindinis mūsų rūpestis.

[19] Cit iš: „La vie intellectuelle", août–septembre 1946, p. 80.
[20] „Etudes", octobre 1946, p. 52.

LIBERALIZMO KELIAS Į BOLŠEVIZMĄ

1. Pamiršta tiesa

Bolševikiškų žiaurybių akivaizdoje kai kas pamiršo, kas yra *tikrieji* jų autoriai. Kai kam ėmė atrodyti, kad bolševizmas esąs grynai rusiškosios revoliucijos padaras, neturįs savo šaknų ankstesniuose sąjūdžiuose, pagrįstas tiktai rusiškojo žmogaus dvasine maišatimi, tąja karamazoviškąja jėga piktam, turinčia tokio pat žavesio kaip ir Amžinasis Gėris. Kai kas pradėjo teigti, kad bolševizmą maitinanti versmė glūdinti tiktai Rytuose ir kad ją užtvenkus ši žmonijos rykštė pati pasvirtų žemyn. Todėl daugeliui buvo suprantamas Vinco Ramono „Kryžių" Giružis, tarnaująs NKVD, suiminėjąs savo tautiečius ir galop net išduodąs mirčiai savo paties tėvą. Tačiau ne vienas kraipė galvą, patyręs, kad šitas Giružis, atkaklus bolševikas, yra Kreivėno, seno ir ištikimo liberalo, *sūnus*. Ne vienas klausė: kas yra šitas personažas – jaunystės įkarščių vaisius ar giliausių tėvo polinkių išsivystymas ir įsikūnijimas? atsitiktinė gyvenimo apraiška, pasitaikanti visur ir visados, ar simbolis kelio, savaime vedančio į bolševizmą? Ir atsakymai persiskyrė.

Lietuviškojo liberalizmo (*kairiojo*, nes liberalizmas, kaip netrukus matysime, yra daugiaprasmis) atstovai mėgino Giružį aiškinti kaip atsitiktinę apraišką, net kaip liberalinių idėjų išdaviką, primindami, kad tokių išdavikų yra turėję visi – net katalikai (Gira, Nėris, Pakarklis ir kt.). Giružis, jų pažiūra, esąs *neteisėtas* Kreivėno vaikas ne tik teisine, bet ir *esmine* prasme. Tėviškasis Kreivėno ryšys su Giružiu esąs visiškai atsitiktinis, negalįs būti taikomas visam liberalizmo

santykiui su bolševizmu. Todėl mūsų kairieji beveik įsižeidė, skaitydami tokius V. Ramono posakius: „kelias po kairei – į bolševizmą" (p. 147), „kiekvieno kairiojo nuoseklus kelias eina į bolševizmą" (p. 157), „arba su bolševizmu arba su Dievu. Vidurio kelio nėra" (p. 158), teigdami, kad šitokia dilema esanti tik Ramono išgalvota ir kad jie patys esą anas tikrasis *vidurio* kelias, neinąs nei į Maskvą, nei į Romą, bet pasiliekąs saugus šalia šių kraštutinių polių.

Tačiau gindamiesi nuo savo kūno ir kraujo giminystės su bolševizmu, mūsų kairieji pamiršo *vidurinę* jungtį, stovinčią tarp liberalizmo ir bolševizmo, būtent *socializmą*. Iš tikro paviršutiniškai akiai lyginant liberalizmą su komunizmu, atrodo, kad juodu nėra ir negali būti broliai. Taip, *broliai* jie nėra. Užtat jie yra senelis ir anūkas, tarp kurių stovi socializmas, kaip liberalizmo vaikas ir bolševizmo tėvas. *Socializmas yra liberalizmo išvada, ir bolševizmas yra socializmo užbaiga.* Comte-Marxas-Leninas yra nareliai vienos ir tos pačios grandinės. Ir jeigu šiandien mūsų liaudininkai ir socialdemokratai liūdėdami žiūri į lietuviškųjų bolševikų darbus, tai jie čia apverkia ne savo išdavikus, kaip katalikai, bet tiktai savo vaikaičius ir sūnus, kurie turėjo drąsos įvykdyti savo senelių bei tėvų idėjas, reikalaujančias kartais prikryžiuoti ir pačius šių idėjų kūrėjus bei skleidėjus, nepaslankius žygiuoti su jaunąja karta.

Ir tai nėra V. Ramono vaizduotės padaras. „Kryžių" Giružis yra tik meninė konkretybė savaime vykstančio istorinio dėsnio: *liberalizmo kelias per socializmą veda į bolševizmą.* Juk argi ne tą patį turi galvoje ir popiežius Pijus XI, savo enciklikoje „Quadragesimo anno" įspėdamas katalikus saugotis vadinamojo kultūrsocializmo ir šia prasme pabrėždamas: „Tegul kiekvienam būna aišku, kad šio kultūrsocializmo pradžioje stovi kultūrliberalizmas, o jo pabaigoje – kultūrbolševizmas" („Rerum novarum" und „Quadragesimo anno", 1947, p. 70). Popiežius čia kalba apie kultūrinę sritį. Tačiau ar šitas dėsnis nevyksta ir visame gyvenimo plote? Bolševizmas šiandien yra *visuotinė* apraiška. Bet ar už šitą

savo visuotinumą jis neturi būti dėkingas liberalizmui? Tas pats popiežius Pijus XI vėlesnėje savo enciklikoje „De communismo atheo", pavadinęs bolševizmą pavojumi „atkristi į dar žemesnę barbariją" (p. 4), šios barbarijos šaknų ir kaltės kaip tik ieško liberalizme: „Norint suprasti, – sako Pijus XI, – kaip komunizmas galėjo būti taip nekritiškai darbininkų masės priimtas, reikia turėti galvoje, kad kelią tai propagandai buvo paruošęs darbininkų religinio bei dorovinio gyvenimo apleidimas, į kurį buvo nuvedęs liberalistinis ūkis. Darbo paskirstymo sistema nebepaliko jiems laiko šventadieniais atlikti savo svarbiausių religinių pareigų. Nesirūpinta arti darbo vietų statyti bažnyčias arba palengvinti kunigo darbą. Priešingai, skatinta bei favorizuota laicizmas ir tęsta jo darbas" (p. 14–15). Ir kitoje vietoje: „Nebūtų nei socializmo, nei komunizmo, jei tautų vadai nebūtų paniekinę jos (Bažnyčios. – *A. Mc.*) pamokymus bei jos motiniškus įspėjimus. Bet jie norėjo, atsistoję ant liberalizmo bei laicizmo bazės, pastatyti kitus socialinius pastatus; šie iš pradžių atrodė galingi bei didingi, tačiau greitai pasirodė neturį tvirtų pamatų, ir jie sugriuvo vienas paskui kitą negarbingai, kaip turi sugriūti visa, kas nėra pastatyta ant vieno vienintelio pamato – Jėzaus Kristaus" (p. 31–32 – cit. iš: „Tiesos kelias", vertimas). Tai yra viso krikščioniškojo pasaulio įsitikinimas. Kas yra nuoseklus ir logiškas, tas yra arba krikščionis arba bolševikas. Vadinamasis vidurio kelias, kuriuo mano einą liberalai, yra pagrįstas nenuoseklumu ir nerangumu. Marxas yra žymiai nuoseklesnis už Comte'ą ir Leninas – už Marxą. Todėl ir Giružis yra nebe kurpalinė prietampa, nebe išdavikas, bet logiškas liberalistinių idėjų įkūnijimas. *Giružis yra nuoseklus liberalas, o Kreivėnas yra nuoseklus bolševikas* – štai tiesa, kurią mes regime savo pačių akimis. Ją daug kas pamiršta, daug kas prieš ją užsimerkia. Tačiau iš gyvenimo ji yra neištrinama. „Bolševikai iš dangaus nenukrito. Išaugino juos tokie kaip tu" („Kryžiai", p. 118). Šitie Kreivėnienės žodžiai savo vyrui gali būti moto visai pastarųjų dviejų šimtmečių Europos istorijai.

2. *Liberalizmo samprata*

Norint tačiau tiksliai nubrėžti gaires, kurios vedė liberalizmą ligi bolševizmo, reikia visų pirma nustatyti tąją prasmę, kurią mes teikiame liberalizmo terminui. Liberalizmo žodyje glūdi *laisvės* sąvoka (*liber, libertas*). Žodine tad savo prasme liberalizmas turėtų būti tokia pasaulėžiūra ir tokia visuomeninė santvarka, kurioje laisvės gynimas ir jos vykdymas sudarytų pagrindinę jos žymę. *Tokio* liberalizmo pradžios reiktų ieškoti viduramžių pabaigoje, kai žmogui atbudo laisvės noras, noras išsivaduoti iš to didžiulio teisinių, socialinių, politinių, profesinių, religinių pareigų ir uždavinių tinklo, kurį buvo nuaudę karaliai, kunigaikščiai, dvasininkai, korporacijos, luomai ir kuris buvo pradėjęs dusinti žmogiškąją asmenybę. Viduramžių sąranga buvo nuostabi. Kosmas tada buvo ne tik šalia žmogaus esąs gamtos pasaulis, bet ir pats žmogus su savo visuomeniniu gyvenimu. Kaip Amžinasis Dievas savus kūrinius, taip viduramžių žmogus savas institucijas mėgino tvarkyti pagal *„pondus, mensuram et numerum* – pagal svorį, matą ir skaičių". Žmogiškoji sąranga turėjo būti dieviškosios tvarkos atspindys. Juk argi žmogus nėra Dievo paveikslas ir panašumas? Todėl nenuostabu, kad šioje išmatuotoje, išskaičiuotoje ir apskaičiuotoje sąrangoje atskiras individas pradėjo per daug jaustis sukaustytas, per daug ratelis, per daug narys, o per maža laisva, savarankiška, nepakartojama, originali asmenybė. Dėl to ir laisvės šūkis, suskambėjęs viduramžių pabaigoje, rado stipraus atgarsio žmogaus dvasioje ir ilgainiui susiklostė į galingą bei platų sąjūdį, apėmusį visą Europą ir naujai atrastąsias žemes. Tai ir buvo liberalizmas. Tačiau šitas vardas reiškia tik bendrą naujojo sąjūdžio linkmę: *laikyti žmogų laisva būtybe ir jam šitą laisvę laiduoti.* Jis dar nepasako, koks turinys yra dedamas į laisvės žodį. Jis nepasako, kam šita laisvė yra duodama. Liberalizmas *kaip laisvės sąjūdis* yra pati bendriausia samprata, kurią galima taikyti ir krikščionybei, nes ir ji laiko žmogų laisvu Dievo padaru. Šia prasme ir katalikus galima vadinti liberalais. Kad tai nėra tik teorinė galimybė, rodo Digne

vyskupo Sibouro raštas (1848 m.), kuriame jis savo kunigams rašė: „Mes norime sau ir visiems laisvės, kulto laisvės, sąžinės ir mokymo laisvės, neatskiriamos nuo visų kitų... Visa tai, ko reikalaujama valstybėje ir Bažnyčioje, yra laisvė... Ar galima būtų ją paneigti Katalikų Bažnyčiai, kai jos garbingasis Vadas, nemirtingasis Pijus IX, parodė tokių puikių tendencijų, esmingai liberalinių tendencijų" (cit. iš: „Etudes", 1948 m. vasario mėn., p. 147). Kova už Bažnyčios ir tikėjimo laisvę buvo anuo metu pagrindinis uždavinys, ir šiuo atžvilgiu katalikai patys save ne kartą vadino liberalais.

Jau kitokios prasmės liberalizmas gavo tada, kai laisvės principas buvo pritaikytas ir įvykdytas socialekonominėje srityje, sukurdamas vadinamąjį *liberalistinį ūkį*. Laisvės pasiilgęs žmogus manė, kad ūkis geriausiai gali tarpti tada, kai jis yra tvarkomas pagal „protingos asmeninės naudos" principą; kai valstybė į šią sritį taip lygiai nesikiša, kaip ir kitur; kai atskiro žmogaus sumanumas, energija ir gabumai čia yra pagrindinis veiksnys. Tuo būdu buvo atidarytas kelias nevaržomai konkurencijai; darbdavio ir darbininko santykis buvo pagrįstas grynai teisiškai; ūkis virto savarankiška gyvenimo sritimi, klausančia tiktai savos išvidinės logikos dėsnių. Šitaip suprastas liberalizmas sutampa su kapitalizmu ir savo šalininkų bei reiškėjų randa įvairiose pasaulėžiūrose, net, deja, katalikiškoje. Ūkine prasme liberalas yra kiekvienas, kuriam ekonominė sritis turi pirmenybę prieš socialinę sritį ir kuriam ekonominiame veikime individualinis principas nugali visuomeninį principą.

Vis dėlto nei laisvės gynimas, nei individualistinė ekonomika nėra būdingi dalykai liberalizmui *kaip pasaulėžiūrai*, apie kurią sakome, kad ji per socializmą išsivystanti ligi bolševizmo. Šalia liberalizmo kaip visokeriopos laisvės gynimo ir šalia liberalizmo kaip individualistinės ekonominės santvarkos esama dar liberalizmo *kaip filosofijos*, iš esmės susijusios su *pozityvizmu*. Devynioliktojo šimtmečio liberalizmas nebuvo vienalypė apraiška. Jis išsivystė įvairiomis linkmėmis. Ir štai viena iš jų kaip tik ir pasirinko pozityvizmą savo pagrindu bei šaltiniu. Vienos liberalizmo šakos ryšį su pozityvizmu jau

pastebėjo savo metu ir popiežius Leonas XIII, sakydamas, kad „to, kam natūralistai ir racionalistai atstovauja moksliškai, liberalizmas siekia dorovės ir politikos srityje" (cit. iš: *Tischleder P.* Die Staatslehre Leos XIII, 1925, p. 213). Šia prasme liberalizmas yra ne kas kita, kaip pozityvizmo principų pritaikymas visuomeniniame žmogaus gyvenime.

Šitas tad *pozityvistinis liberalizmas* kaip tik ir yra toji ideologija, kuri per socializmą žygiuoja bolševizmo linkui. Ji yra atsakinga už vergiją, kurion pateko žmogus, pajungtas komunizmo. Ir turbūt iš jokios pasaulėžiūros gyvenimas nėra taip skaudžiai pasijuokęs kaip iš liberalizmo. Pradėjęs visiškos laisvės skelbimu, jis baigė visuotiniu žmogaus pavergimu.

Pradėjęs individualizmu, jis baigė kolektyvizmu arba tąja F. Dostojevskio minima „skruzdžių krūva", kurią šiandien matome Rusijoje. G. de Reynoldas vienoje savo „Tragiškosios Europos" vietoje sako, kad jeigu kuri nors kultūra pradiniame savo taške padaro klaidą, tai galiniame taške griūva visi jos laimėjimai. Liberalizmas kaip tik tokią klaidą buvo padaręs. Liberalinė kultūra jau pačioje savo pradžioje buvo pažymėta visomis tomis ydomis, kuriomis šiandien bolševizmas baugina žmoniją ir dėl kurių jis virsta niekados neregėta istorine pabaisa. Stalinas šiandien pjauna tik tai, ką sėjo Comte ir ką laistė Marxas. Jeigu Comte'o šalininkai (radikalai (Heriotas), pozityvistai liberalai, liaudininkai) mano, kad pasėlis neturi išdygti ir kad jie galį gėrėtis žemėje tūnančiais aukso kviečiais; jeigu Marxo šalininkai (socialistai, socialdemokratai) mano, kad želmuo neturi išplaukti, virsdamas varpomis, ir kad jie galį gėrėtis tiktai vešliais laiškais – tai jie visi skaudžiai apsirinka, nes gamtos įstatymas yra grūdui dygti, želti, žydėti ir nešti naujo vaisius. Comte'o šalininkai pasiliko sėdėti prie pasėlio. Marxo šalininkai pasiliko sėdėti prie želmens. Tuo tarpu Lenino šalininkai nuėjo tolyn: jie subrandino grūdus. Tačiau ar liberalai ir socialistai dėl to pasidaro iš esmės skirtingi nuo komunistų? Anaiptol! Jie yra tik sustingusios, atsilikusios atžalos vieno ir to paties sąjūdžio. Jie yra tiktai trys šio sąjūdžio išsivystymo tarpsniai, kurių kiekvienas paliko suakmenėjusių

šalininkų, kaip jų palieka kiekviena gyva pasaulėžiūra, net ir krikščionybė. Tačiau juk ir sustingusioje atžaloje teka *tos pačios* sultys, kaip ir aukštai iškilusioje viršūnėje. O kad iš tikro šitos sultys yra *tos pačios*, kad liberalizmas, socializmas ir bolševizmas yra maitinamas *tos pačios dvasios*, paaiškės iš tolimesnių šio straipsnio skyrelių.

3. *Antireliginis nusistatymas*

Šiandien bolševizmas visame pasaulyje yra pažįstamas kaip didžiausias religijos priešas, kurio niekas ligi šiol nėra pralenkęs. Krikščionių persekiojimai senovėje, inkvizicijos siautėjimas viduramžiais ir baroko metu, religiniai karai tarp protestantų ir katalikų turėjo visai kitos prasmės negu šiandieninis ateistinis komunizmas. Anais laikais kovojo viena religija su kita, viena konfesija su kita, vienas Dievo garbinimo būdas su kitu. Tačiau anais laikais nebuvo kovos *su pačia religija* kaip tokia, *su pačiu Dievu*. Tuo tarpu šis dalykas kaip tik yra įvykdytas bolševizme. *Bolševizmas yra principinis religijos neigėjas*. Todėl popiežius Pijus XI ir sako, kad „pirmą kartą istorijoje mes esame liudytojai šaltai suplanuotos ir apgalvotai paruoštos žmogaus kovos prieš visa, kas yra dieviška. Komunizmas savo prigimtimi yra antireligiškas ir religiją laiko liaudies opiumu, nes religijos mokslas apie pomirtinį gyvenimą kliudo proletarams siekti sovietiškojo rojaus, kuris turįs būti šioje žemėje" (enc. „De communismo atheo", liet. vert., p. 19). Šiai kovai komunizmas naudoja ne tik ideologinėse grumtynėse leistinas priemones, kaip auklėjimą, spaudą, organizacijas, bet ir prievartą, ir kankinimus, ir kalėjimą, ir galop mirtį. Bolševizme žmogus ne tik *gali* įsitikinti, kad Dievo nėra, bet jis *turi* įsitikinti, šitą savo įsitikinimą viešai pareikšti ir pagal jį gyventi.

Tačiau ar šita radikali žmogaus kova su Dievu yra tik bolševikų išradimas? Ar ji nebuvo kartais paruošta ir net vykdoma jau pačių liberalizmo tėvų? J. J. Rousseau žmona Teresė yra parašiusi: „Jei mano vyras nėra šventasis, tai kas juo

bus?" Iš tikro Maritainas vadina Rousseau šventuoju, „gamtos šventuoju", šventuoju be Dievo, kuris išpažįsta savo nuodėmes ir kaltina save tik tam, kad *pats sau* atleistų (plg. *Trois réformateurs*, Paris, p. 156). Kas pirmasis nukreipė žmogų į gamtą; kas „kaip pirštinę išvertė krikščioniškąjį nusižeminimą" (Maritain, ten pat); kas paneigė gimtosios nuodėmės buvimą žmogaus prigimtyje (amerikoniška nuotaika); kas sunatūralino dieviškąją žmogaus lygybės idėją; kas žmogaus meilę atpalaidavo nuo Dievo meilės; kas prarastojo rojaus ieškojo žemėje, jeigu ne Rousseau? *Rousseau pasaulėžiūra yra sugamtinta krikščionybė.* Tai gamtos evangelija, kurioje nebėra antgamtinio gyvenimo – nei Bažnyčios, nei Kristaus, nei Dievo. O Voltaire, tasai kovos su kunigų šeimininkėmis pirmatakas, tasai šmeižto ir melo naudotojas neva kovoje už tiesą, ar jisai nebuvo pirmasis, kuris savo sarkastinį žodį, tarsi aštrią strėlę, taikė į Bažnyčios širdį?

Argi tad nuostabu, kad prancūzų revoliucijos metu antireliginis nusiteikimas pavirto atviru ir kruvinu religijos persekiojimu? „Racionalizmas ir materializmas nusikreipė ne tik prieš tuometinę politinę bei socialinę santvarką. Juodu buvo stiprūs ginklai prieš krikščioniškąją religiją, pirmiausia prieš Katalikų Bažnyčią. Priešais krikščioniškąjį Dievą buvo pastatytas 'protas', o vėliau neapibrėžta, teatralinė 'aukščiausioji būtybė' – *l'Etre supreme.* Aštuonioliktojo šimtmečio prancūziškosios filosofijos ir publicistikos ateizmas nerodė pagarbos jokiai tradicinei vertybei. Ir jo mokiniai – revoliucijos vykdytojai – buvo tokie pat nežaboti savo veiksmuose, kaip jų mokytojai savo mintyse. Revoliucijos žygiai prieš krikščioniškąją religiją ir Bažnyčią yra žinomi. Ir šitie žygiai buvo darbas ne tik įpykusios minios (taip irgi buvo). Ne kuris nors nereikšmingas publicistas, bet pats *Diderot* kurstė žmones prieš kunigus. Jau pačioje savo pradžioje liberalizmas buvo ateistinis, antiklerikalinis, antikrikščioniškas" (Prof. dr. *Liubomirov Wladikin*, Der Liberalismus Theorie und Rechtsanwendung, Berlin, 1944, p. 8–9). Ar ne *assemblée constituante* akivaizdoje Paryžiaus arkivyskupas Gobelle buvo priverstas išsižadėti savos religijos ir užsidėti *raudoną* respublikonišką kepuraitę? Ar ne

Paryžiaus miesto tarybos nutarimu 1790 m. lapkričio 10 d. Notre-Dame katedroje buvo atlikta sataniškoji liturgija „proto" garbei? Ar ne atsimetėliai kunigai buvo aprūpinti pensijomis ir privilegijomis? Ar nebuvo uždaryti vienuolynai, išniekintos vienuolės, iššudyti šimtai kunigų? L. Vladikinas sako, kad „visa tai... kaip tik lydi liberalinės demokratijos pradžią, kurios skleidėjai pasisavino piktažodžiaujančius Voltaire'o žodžius, o pamiršo pagrindinę, kad įsitikinimų ir religijos laisvė yra pilietinės laisvės pagrindas" (ten pat). Todėl labai prasmingai vienas šveicarų rašytojas yra pasakęs: *„Je n'aime pas la tolérance quand elle m'est présenté par Voltaire* – aš nemėgstu Voltaire'o siūlomos tolerancijos", nes šita tolerancija iš tikro yra tik tolerancija sau pačiam, bet ne kitiems. Ar visa ši antireliginio nusiteikimo pradžia, liberalizmo pagimdyta, neprimena dabartinio bolševikų elgesio ir jų skelbiamos tolerancijos? Ar visa nebuvo užuomazgos, kurios išsiskleidė dvidešimtojo šimtmečio pradžioje? Vladikinas pastebi, kad „istoriškai žiūrint, liberalizmas susilpnino krikščioniškosios Bažnyčios įtaką inteligentijoje ir plačiosiose masėse" (ten pat, p. 10), nes jis buvo „materialistiškai utilitaristinis savo linkme ir morale" (ten pat, p. 8), nors ir pridengtas gražiais idealiniais šūkiais. „Šita materialistinė utilitaristinė pasaulėžiūra, – sako toliau Wladikin, – buvo stropiai įvyniota į poetines ir laisvę mylinčias Voltaire'o, o ypač Rousseau frazes. Ji pasislėpė už blizgančių žmogaus ir žmonijos kultu papuoštų politinio idividualizmo kulisų" (ten pat, p. 8). Tačiau kai šitie kulisai ilgainiui suplyšo, pasirodė tikrasis liberalizmo veidas, visu ryškumu išreikštas bolševizmo elgesiu ir jų atvira kova.

Bet gal visi šitie antireliginiai žygiai – žodžiais ir darbais – buvo tik atsitiktinė ano meto apraiška? Gal jie kilo tik iš gyvenimo aplinkybių, nes juk ir religijos atstovai nebuvo be kaltės? Iš tikro dvasininkų klaidų mes neslepiame ir nenorime slėpti. Priešingai, jų silpnybės, nuodėmės ir kaltės yra didelės; jie neša sunkią psichologinę ir moralinę atsakomybę už antireliginės nuotaikos pasklidimą bei įsigalėjimą. Tačiau šitos klaidos ir kaltės būtų pasilikusios tik istorinės, jeigu antireliginis nusistatymas nebūtų perėjęs į metafiziką ir nebūtų susiklostęs

ištisa antireligine-ateistine pasaulėžiūra, kurią mes randame *pozityvizme*. Rousseau, Voltaire, enciklopedistai revoliucija ateistinę nuotaiką paskleidė sudarydami psichologinę jai dirvą. Tuo tarpu Aug. Comte davė šiai nuotaikai filosofinę formą. 1842 metais Paryžiuje baigė eiti A. Comte'o „Cours de philosophie positive". Ir tais pačiais metais Berlyne pasirodė L. Feuerbacho „Das Wesen des Christentums". Nuostabus sutapimas, kuris E. Saisset pažadino žodžius: „Feuerbachas Berlyne, kaip ir Comte Paryžiuje, siūlo krikščioniškajai Europai garbinti naują dievą, būtent žmonių giminę". Iš tikro atsiremdamas į savo tritarpsnę istorijos sampratą (teologinis arba fiktyvus tarpsnis, filosofinis arba abstraktus tarpsnis, mokslinis arba pozityvus tarpsnis), Comte skelbia, kad žmonija įžengusi jau į trečiąjį savo išsivystymo periodą, kuriame mokslas turįs pakeisti religiją. 1851 m. Comte rašo: „Aš esu įsitikinęs, kad dar prieš 1860 metus aš skelbsiu Notre-Dame katedroje pozityvizmą, kaip vienintelę realią ir pilnutinę religiją" (Comte'o citatos imamos iš: *H. de Lubac.* Le drame de l'Humanisme athee, Paris, 1944). Tai jau nėra kova su dvasininkų klaidomis ar ydomis. Tai taip pat jau nėra vienos konfesijos kova su kitomis. Tai jau kova su *bet kokia* religija, su *bet kokiu* tikėjimu į transcendenciją. „Be abejo, – rašo Comte, – niekas nėra logiškai įrodęs nebuvimo Apolono, Minervos, orientalinių fėjų arba poetinių fantazijų. Ir vis dėlto tai nekliudė žmonijai neišvengiamai nusikratyti senovinėmis dogmomis, kai jos pradėjo nebetikti situacijos visumai" (p. 168). Taip, Comte'o pažiūra, turi įvykti ir su krikščionybe.

Tačiau kas užims Dievo vietą? Comte atsako labai aiškiai: „Žmonija galutinai atsistoja Dievo vietoje" (p. 178). Ir jis svajoja, kaip vieną dieną Notre-Dame katedroje, toje „didžiojoje Vakarų šventovėje", „žmonijos statula savo pjedestalu turės Dievo altorių" (ten pat); kaip „Dievo kulto vietoje bus moters ir didžiųjų vyrų kultas"; kaip „ankšto katalikiškojo misticizmo vietoje bus kilnus piliečių veiklumas ir respublikos entuziastų patriotizmas" (p. 182). Ir šitoje vietoje mes pradedame suprasti kitą Comte'o teigimą, kad „religija yra visų pirma socialinė" (p. 183) ir kad „šventas dalykas yra

tiktai socialinis" (ten pat). Kitaip sakant, *vietoje asmeninio Dievo Comte pastato kolektyvą ir liepia žmogui prieš šitą kolektyvą nusilenkti.* Pozityvizmo uždavinys, teigia Comte, yra pergalėti asmeninius instinktus. Ir palygindamas pozityvistus su šventaisiais ir su pirmaisiais krikščionimis, jis pastebi: „anie buvo esmingai asmeniniai, mes būsime esmingai socialiniai" (p. 189). Todėl Comte ir kalba, kad pozityvizmas būsiąs savos rūšies *sociokratija*, vadinasi, visuomenės valdžia, ir sykiu *sociolatrija*, vadinasi, visuomenės garbinimas. *Žmogus visuomenę garbins kaip tik todėl, kad jis bus jos valdomas.* Tuo būdu bus sukurta „visuotinė harmonija" (p. 266) ir bet kuri nesantaika bus išnaikinta.

Bet ženkime dar vieną žingsnį priekin, ir sutiksime jau *Marxą*. Comte buvo pozityvistas, vadinasi, jo metafizikoje būtis išsisėmė tuo, kas *patiriama*. Marxas nuėjo toliau: jis pasidarė materialistas, nes jis nuosekliai galvojo, kad tai, kas pirmiausiai ir ryškiausiai patiriama, yra *medžiaga*. Todėl marksizmas yra materializmas ne tik sociologine ir istorine, bet ir metafizine prasme. Tiesa, kai kas bando šiandien paneigti Marxo metafiziką ir palikti marksizmą tiktai kaip metodą socialekonominiams visuomenės santykiams aiškinti. Tačiau Th. Steinbüchelis šiuo atžvilgiu teisingai pastebi, kad „kas neigia Marxą kaip filosofą, tas jo nepažįsta", nes „tikrasis marksizmo pobūdis yra ekonomikos sujungimas su filosofija; tik tasai, kuris suvokia šitą ryšį, supranta, kas Marxas buvo ir ko jis norėjo" („Zur sozialen Entscheidung", Tübingen, 1947, p. 10, 13). Todėl jau Leninas visiems dialektinio materializmo taisytojams yra pastebėjęs, kad jo uždavinys yra surasti visas tas nesąmones, kurias šie žmonės yra įsikalę į galvą, kad „jie po marksizmo priedanga mums siūlo tokį neįtikimai sujauktą, iškreiptą ir reakcionierinį 'chlamą' („Materialismus und Empiriokritizismus", Berlin, 1947, p. 3). Marksizmas be materializmo nebėra marksizmas. Tai tik sujauktas ir iškreiptas nenuoseklių sąvokų mišinys.

Būdamas nuoseklus, Marxas teisingai suvokė, kad jeigu egzistuoja tik tai, kas yra patiriama, tai šitokia egzistencija gali džiaugtis tiktai medžiaga. Medžiaga todėl jam yra pir-

minis ir pagrindinis dalykas, o sąmonė tiktai išvestinis ir antrinis, tiktai medžiagos funkcija, jos vyksmo vaisius: „Ne medžiaga yra dvasios padaras, – teigia Fr. Engelsas prieš hegeliškuosius idealistus, – bet dvasia yra tiktai aukščiausias medžiagos produktas" („Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", p. 20). Todėl ne dvasinis bendruomenės gyvenimas (mokslas, menas, religija) yra pirminis dalykas, bet materialinės sąlygos, kurios, Marxo pažiūra, apsprendžiančios visą kultūrą, paversdamos ją tiktai šių sąlygų funkcija. O šitos medžiaginės sąlygos, pasak Marxo, yra ne anas toli nuo žmogaus stovįs materialinis gamtos pasaulis, į kurį buvo ypatingo dėmesio atkreipę vadinamieji kosmologinio materializmo atstovai, kaip Vogtas, Moleschottas, Büchneris (Marxo ir Engelso vadinami „keliaujančiais materializmo pamokslininkais"), bet visa tai, kas žmogų išlaiko: maistas, drabužis, darbo priemonės, socialiniai santykiai. Kokios yra šitos sąlygos, toks yra ir pats žmogus. Šiurkštus Feuerbacho posakis, kad žmogus yra tuo, ką jis valgo (*der Mensch ist was er isst*) ištisa filosofine sistema kaip tik buvo išreikštas Marxo istoriniame materializme.

Religijai vietos šitoje sistemoje nėra ir negali būti. „Religija, – teigia Marxas, – yra iliuzinė saulė, kuri sukasi aplinkui žmogų tol, kol žmogus aplinkui save nesisuka". Kitaip sakant, kol žmogus yra nesąmoningas, kol jis nesusivokia, kol jis yra mokslo neapšviestas apie tikrą pasaulio ir savęs paties sąrangą. Tačiau kai mokslas praplečia žmogaus akiratį, kai jis suvokia pasaulį nebe primityviu, bet moksliniu būdu, šita saulė išnyksta, nes ji buvo tiktai iliuzinė, Comte pasakytų: fikcinė. „Religija, – teigia Marxas, – yra tikrovinio pasaulio refleksas". Suvokus pasaulį kaip medžiaginę nekintamą, amžinais dėsniais sukaustytą sistemą, o žmogaus gyvenimą, kaip šios sistemos produktą, religinis refleksas pasiliauja, nes neturi jokios realios atramos.

Bet čia vėl kyla klausimas – nes jis kyla kiekvieną kartą, – kas Marxo sistemoje užima Dievo vietą? Comte'ui ją užėmė žmonija. Tačiau Marxas yra nuoseklesnis ir realesnis. Kaip medžiagą jis suprato esančią arčiau žmogaus ir besireiškian-

čią pragyvenimo sąlygomis, taip ir žmoniją jis išgyveno kaip tąjį visuomeninį sluoksnį, su kuriuo žmogus kasdien susiduria ir kuriame jis kasdien sukiojasi. *Marxas Comte'o žmoniją pakeitė proletarų klase.* Jis, kaip ir Comte, žiūri į tolimą ateitį ir joje regi pasaulio perkeitimą. Profesinis bruožas yra ryškus ir Marxo, ir Comte'o pažiūrose. Tačiau kiek Comte'ui šitas perkeitimas ateina per sąmonę, per naujos filosofijos prisiėmimą, kitaip sakant *per žodį*, tiek Marxui jis turi ateiti per kovą, per revoliuciją, per senosios kapitalistinės santvarkos sužlugdymą, kitaip sakant, *per veiksmą*. Goethe's formulė *Im Anfang war die Tat* yra ir Marxo formulė. Iš darbo, iš veiksmo, iš žygio jis laukia pasaulio išganymo. O šitą darbą padaryti, šitą veiksmą atlikti, šituo žygiu pasididžiuoti galinti tiktai proletariato klasė. „Proletariatas turi laimėti pasaulį", – teigia Marxas, supasaulindamas seną krikščioniškąją išganymo idėją. Kaip pozityvizmas, taip ir marksizmas virsta žmogaus religija, žmogaus, kuris pats savo rankomis kala savo laimę. Nenuostabu todėl, kad Marxo proletariatas yra svetimas bet kokiai transcendentinei religijai, kad religija jam yra opiumas, apsvaiginąs jo proletarišką sąmonę ir tuo pačiu padaręs jį mažiau kovingą ir mažiau atkaklų. O kova ir atkaklumas yra pagrindiniai proletarų klasės bruožai, kurie vienintelei galį pasaulį palenkti šios klasės diktatūrai. Todėl religija yra šalintina visais būdais, nes ji yra didžiausia kliūtis kelyje į proletariato įsigalėjimą bei viešpatavimą. *Proletariato karalystė žemėje galinti ateiti tiktai išveisus iš žmogaus širdies tikėjimą anuo pasauliu.* Kiek žingsnių reikia padaryti, kad nuo šitokių pažiūrų pereitume prie atviros kovos su Dievu?

Toks tad yra antireliginio nusistatymo kelias, einąs iš liberalizmo per socializmą į bolševizmą. Liberalizmo pradininkai išjuokė religijos apraiškas ir jos atstovus. Pozityvizmas paneigė ją pačią mokslo vardu. Marksizmas ją išgujo iš socialinio gyvenimo. Bolševizmas ją paskelbė žmogaus priešininke, pradėdamas su ja istorijoje neregėtą, sistemingai organizuotą ir planingai vedamą kovą. Šitos kovos pradmenų, kaip matėme, buvo jau pačioje liberalizmo pradžioje. Bolševikai tik išvystė ir suorganizavo tai, ką liberalai buvo užbrė-

žę. Pradėję Romos niekinimu, jie nė nepasijuto, kaip atsidūrė Maskvoje. Tai yra logiškas ir būtinas kelias. Gali jo pabaigos nepasiekti *atskiras* žmogus. Bet šitą pabaigą būtinai pasieks objektyvinis gyvenimas. Liberalas, nuo Aventino kalvos pamosavęs Amžinajam miestui, po kiek laiko išvys savo sūnų arba vaikaitį, iškilmingai sveikinantį Kremliaus bokštus.

4. *Žmogaus sukolektyvinimas*

Šiandien mums yra visiškai aišku, kad bolševizmas įvykdė F. Dostojevskio inkvizitoriaus norą sukurti žmonių vienybę prievarta ir įjungti atskirą asmenį į „skruzdžių krūvą" ligi visiško savęs nuasmeninimo ir pamiršimo. *Bolševizmas yra kolektyvizmas aukščiausio laipsnio.* Ortega y Gassetas yra pasakęs, kad seniau masė „stovėjo socialinės scenos užpakalyje. Dabar ji pasistūmėjo prie rampos. Ji pasidarė svarbiausia veikėja. Didvyrių nebėra, yra tiktai choras" („Der Aufstand der Massen", Stuttgart, 1947, p. 6). Bolševizmas šitą didvyrių pašalinimą įvykdė visu plotu. Oficiali bolševikų doktrina aiškiai sako, kad „ne didvyriai kuria istoriją, bet istorija kuria didvyrius; ne didvyriai kuria tautą, bet tauta kuria didvyrius ir stumia istoriją priekin". („Geschichte der kommunistischen Partei der Sovjetunion Bolscheviki", Berlin, 1947, p. 20). Jeigu didvyrių kultas Rusijoje yra išvystytas taip labai, kaip niekur kitur, tai jis turi visai kitos prasmės, negu Th. Carlyle teorijoje ir apskritai visų romantikų praktikoje. Romantikams didvyris buvo aukščiausias žmogiškosios asmenybės laipsnis: *tai žmogus sau.* Tuo tarpu bolševizme didvyris yra tiktai kolektyvo išraiška, kolektyvo koncentracija viename egzemplioriuje, kuris tiek tereiškia, kiek kolektyvo valią vykdo. Kiekvienas pasipriešinimas kolektyvui čia yra nusikaltimas, ištrinąs iš gyvenimo ne tik didvyrio gyvybę, bet ir jo vardą, ir jo darbus.

Tačiau ar šitas bolševikinis žmogaus sukolektyvinimas yra *tiktai* bolševikų padaras? Ar jis kartais nėra užbaiga dar-

bo, pradėto prieš porą šimtų metų? Rousseau kitados paskelbė: „Žmogus gema laisvas". Bet čia pat kilo klausimas: kaip šituos laisvus žmones suvesti į bendruomenę? Kaip „rasti bendruomenės formą, – paties Rousseau žodžiais, – kurioje kiekvienas, susijungdamas su visais, klausytų tiktai savęs ir pasiliktų laisvas kaip ir anksčiau?" Rousseau į šitą klausimą atsakė savo garsiuoju *contrat social*, pagal kurį atskiri individai, sąmoningai ir laisvai apsisprendę, sudaro sutartį gyventi bendruomenėje, tuo būdu vienišą bei paskirą gyvenimo būdą pakeisdami visuomeniniu. Rousseau *contrat social* padaro, kad visuomenė tampa žmogaus valios padaru ir kad jos įstatymai išreiškia ne prigimties dėsnius, bet žmogaus norus bei reikalus. Kitaip sakant, *prigimtoji teisė čia yra pakeičiama pozityvine teise.* Kai individai palieka savo gamtinį gyvenimą, jie tuo pačiu palieka ir prigimtąją teisę. Visuomenėje veikia jau nebe prigimtis, bet „bendroji valia" (*volonté générale*), kuriai individas perleidžia visas savo teises ir pažada klusnumą. Bet kaip tai visa suderinti su laisve? Į tai Rousseau atsako: „Kiekvienas, paklusdamas visiems, nepaklūsta niekam". Kitaip sakant, kas klauso kolektyvo, tas neklauso nė vieno skyrium. Ir juo labiau žmogus kolektyvo klauso, juo jis darosi laisvesnis, nes juo labiau jis išsivaduoja iš klusnumo kuriam nors konkrečiam asmeniui. Gamtiniame gyvenime žmonės egzistavo kaip asmenys. Visuomeniniame gyvenime jie pradeda egzistuoti kaip dalys. Todėl J. Maritainas ir pastebi, kad „grynasis individualizmas kaip tik tuo, kad jis nepastebėjo pačios prigimties individams uždėtų visuomeninių ryšių, fatališkai pereina, kurdamas bendruomenę, į grynąjį etatizmą" (p. 192). *Kolektyvizmo daigas glūdi pačioje liberalizmo užuomazgoje.* „Bendroji valia", tasai, Maritaino žodžiais tariant, „politinio panteizmo mitas" (ten pat), virsta įvadu į žmogaus sukolektyvinimą.

Nuostabu yra patirti, kad nors liberalizmas, ypač ūkinis, nepaprastai smarkiai gina privatinės nuosavybės teisę, vis dėlto savo pirmatakų teorijose jis turi ir *kolektyvinės* nuosavybės pradmenų, kuriuos paskui išvystė socializmas ir įvykdė bolševizmas. Štai Rousseau savo traktate apie lygybę rašo, kad

„pirmasis, kuris aptvėrė žemės sklypą ir pasakė 'jis priklauso man', rasdamas neprotingų, jam tikinčių žmonių, – buvo tikrasis buržuazinės bendruomenės įkūrėjas. Ir kiek nusikaltimų, karų, žudynių, kiek vargo ir baimės žmonijai būtų pašalinęs tasai, kuris būtų išvertęs stulpus, užvertęs griovius ir savo kaimynams pasakęs: 'neklausykite šito apgaviko. Jūs žūsite, jei pamiršite, kad vaisiai priklauso kam nors, bet kad žemė niekam nepriklauso'" (cit. iš: *Wladikin*. Der Liberalismus Theorie und Rechtsanwendung, Berlin, 1944, p. 27). Šitokiais žmonijos gelbėtojais pasiskelbė socialistai. Tačiau jų darbas buvo daugiau teorinis. Vėliau atėjo komunistai, kurie iš tikro išvertė stulpus, užkasė nuosavybę skiriančius griovius ir išbraukė iš visuomeninės kalbos žodį „mano". Bet ar tai buvo žmonijos išgelbėjimas iš vargo ir baimės, tegul atsako tie, kurie šio „rojaus" yra patyrę.

Tačiau tai, kas Rousseau poetiniuose vaizduose buvo dar tik užuominos, Comte išvystė ligi teorijos ir kolektyvizmą įjungė į savo pozityvinę filosofiją. Jis aiškiai teigia, kad „socialinė tvarka visados pasiliks nesuderinama su nuolatine laisve kasdien ginčytis dėl pačių bendruomenės pagrindų" ir kad „sisteminė tolerancija visados egzistavo tiktai indiferentiškų arba abejotinų nuomonių atžvilgiu" (*H. de Lubac.* Le drame de l'Humanisme athee, p. 250). Kitaip sakant, *negalima leisti žmonėms ginčytis dėl to, kas yra visų priimta*. Todėl Comte ir numato tam tikrus išminčius arba „dvasinius tėvus", kaip jis sako, kurie turėtų prižiūrėti skelbiamas pažiūras. Jo supratimu, „kiekvieną elgesį reikia palenkti neiškrypstančiai kunigijai" (p. 252), kad ji nesiliautų demaskavusi klaidingus pozityvizmo šalininkus (ten pat). Comte net kalba apie visuotinį popiežių, tąjį „aukščiausią žmonijos organą" (p. 253), kuriam visi turėtų absoliučiai paklusti savo veiksmais ir mintimis. Net „pozityvistinės diktatūros" terminą randame Comte'o testamente, kuriame jis numato, kad ši diktatūra turėtų tęstis „vienos kartos gyvenimą" (p. 269). Galimas daiktas, kaip tik dėl to Comte ir buvo susižavėjęs jakobinais, anais tikraisiais bolševikų pirmatakais. Pozityvistai, sako jis, „yra tikrieji jakobinų įpėdiniai", nes „jakobinų bendruomenė, būdama

šalia tikrosios, kaip tik sudarė savotišką dvasinę valdžią" (p. 262). Pats Comte 1848 m. kovo 8 d. aplinkraštyje žada įkurti „politinę bendruomenę" ir jai pavesti pareigas „panašias į tas, kurias taip naudingai ėjo jakobinų bendruomenė" (ten pat). O tos pareigos, kaip žinome iš istorijos, buvo: išleisti įtariamųjų įstatymą, pagal kurį kiekvienas įtariamasis buvo atiduodamas revoliucijos tribunolui; pasmerkti mirtin ir nužudyti karalių Liudviką XVI; likviduoti žirondistus, kurie gynė karaliaus nekaltumą; suorganizuoti revoliucinę armiją, kuri gaudė revoliucijos priešininkus ir juos žudė, kuri Nanto gyventojus skandino Loire upėje, kuri masiškai šaudė žmones Lione, Vandėjoje ir kitur. Argi tai nepanašu į bolševikų politbiurus, kurie taip pat stovi „šalia tikrosios valdžios", sudarydami „savotišką dvasinę valdžią" ir eidami per NKVD „taip naudingas pareigas" bendruomenėje? Ar bolševikai neįvykdė Comte'o testamento, įvesdami „pozityvistinę diktatūrą, sukurdami „neiškrypstančią kunigiją" (komunistų partija ir jos vadovai) ir net turėdami „universalinį popiežių", kuriam visi turi paklusti savo mintimis ir savo veiksmais? Kolektyvistinės liberalizmo užuomazgos išsiskleidė bolševizme visu vešlumu. Todėl H. de Lubacas, vienu sakiniu apibūdindamas liberalizmą ir sako: „pozityvistinė formulė yra pilnutinė tiranija. Praktikoje ji pasibaigia partijos arba, dar tiksliau, sektos diktatūra" (ten pat, p. 275).

Marxas buvo Comte'o įpėdinis ir šiuo atžvilgiu. Tik kaip visur, taip ir čia, jo praktiškesnis protas surado konkretesnių priemonių šiam sukolektyvinimui įvykdyti. Vietoje abstrakčios žmonijos jis pastatė proletarų klasę ir jai pavedė valdyti pasaulį. Vietoje diktatūros per vienos kartos amžių jis paskelbė *amžiną* proletariato diktatūrą, nes jis netikėjo, kad kada nors žmonės pasidarys tokie išauklėti ir tobuli, jog nustos marksizmo ir pozityvizmo pagrindus kritikavę. Tačiau kiekvienu atveju asmuo buvo pajungtas kolektyvui. Savos vertės jis neteko. Jis pasidarė tik bendruomenės išraiška. Mechanistinis visuomenės supratimas, paveldėtas iš Rousseau ir suteoretintas Comte'o, padarė marksizmą nuosekliu liberalizmo tęsėju ir jo pagrindinių idėjų vykdytoju. Kolektyvis-

tinis marksizmo pobūdis yra visiems žinomas. Apie jį daug kalbėti nebereikia. Padėjęs į socialinių santykių pagrindą pragyvenimo sąlygas ir nuo jų padaręs priklausomą žmogų, Marxas savaime pasisakė už kolektyvistinį principą, nes medžiaga egzistuoja tiktai kaip kolektyvas, neturėdama jokios asmeninės vertės. Šita nevertė Marxo buvo nuosekliai perkelta žmogui ir virto visos jo sociologijos pagrindu. Žmogus yra nebe savarankiška, originali, laisva ir apsisprendžianti būtybė, bet bendruomenės narelis, bendruomenės produktas, bendruomenei palenktas ir jos apsprendžiamas.

Dar praktiškesnis buvo Leninas, kuris visą savo gyvenimą kovojo už revoliucijos įvykdymą be kompromisų, nes jis suprato, kad sykį stojus į kolektyvizmo kelią reikia juo eiti ligi galo. Jau antrajame socialdemokratų kongrese 1903 metais (Briuselyje ir Londone) Leninas susikirto su Martovu, Akselrodu, Trockiu ir kitais kaip tik dėl partijos statuto, kuriame buvo norima išvengti griežtos organizacinės formos, paliekant inteligentijai teisę pripažinti socializmo principus, bet nebūtinai priklausyti pačiai organizacijai ir sykiu būti tikraisiais socialistinio sąjūdžio nariais. Leninas kaip tik smarkiai pasisakė prieš šitokį Martovo projektą rašydamas: „Mes esame klasės partija ir todėl beveik visa klasė turi veikti mūsų partijos vadovaujama; ji turi, kiek galėdama ankštai, prisišlieti prie mūsų partijos" (cit. iš: „Geschichte der kommunistischen Partei", p. 63). Ir kitoje vietoje: „Proletariatas kovoje už valdžią neturi jokio kito ginklo kaip tik organizaciją. Proletariatas... virs nenugalima jėga tik tuo, kad ideologinė jo vienybė, paremta marksizmo principais, bus sustiprinta materialine organizacijos vienybe, kuri milijonus dirbančiųjų sujungs į vieną darbininkų klasės armiją" (ten pat, p. 69–70). Čia Leninas buvo visiškai teisus bei nuoseklus. Jeigu visuomenė yra atomistinis padaras, tuomet ji turi būti kuo labiausiai organizuota. Kitaip ji neturės jokios ypatingesnės reikšmės. Todėl organizacinio principo pabrėžimas virto pagrindiniu bolševikiškosios santvarkos veiksniu. Bolševikai viską suorganizavo ir suplanavo. Partija pasiėmė vadovauti visoms žmogaus gyve-

nimo sritims. Čia nieko nebeliko privatiška, nes juk ir pats žmogus yra nebe asmenybė, bet tiktai kolektyvo dalelė ir ano didžiulio socialinio mechanizmo ratelis. Todėl *savo* gyvenimo jis turėti negali. Šiandien mums darosi baisi ta organizacinė mašina. Tačiau ji yra tiktai logiška išvada iš kolektyvistinio prado, kuris prasideda liberalizme ir išryškėja socializme. Rousseau *volonté générale* bolševikų praktikose yra įvykdoma visu pilnumu.

Štai tasai žmogaus sukolektyvinimo kelias, kuriuo ėjo pastarasis Europos gyvenimo šimtmetis. Liberalizmas šitą kelią pradėjo tuo, kad jis atpalaidavo žmogų nuo bet kurio autoriteto, paskelbdamas, jog reikią klausyti visų, bet neklausyti niekieno atskirai. Pozityvizmas šitą visumą perkėlė į žmoniją, marksizmas ją susiaurino ligi proletariato, bolševizmas – ligi komunistų partijos. Bolševizme žmogus iš tikro neklauso nieko skyrium, ir tačiau nepaprastai klauso *visų*, klauso anos anoniminės jėgos, kuriai visi atstovauja ir visi žiūri, kad jos reikalavimai būtų įvykdyti ir kad niekas neprieštarautų jos valiai. Visuotinio špionažo sistema pasidaro nuosekli išvada iš *volonté générale* principo. Čia vėl pastebime nepaprastą gyvenimo ironiją: liberalizmas, pradėjęs individo neliečiamybe, baigė visuotinio špionažo tinklu.

5. *Skirtybės*

Anai pradžioje minėtai pamirštai tiesai pavaizduoti paėmėme tik dvi pagrindines idėjas: antireliginį nusistatymą ir žmogaus sukolektyvinimą. Tačiau ir jos pakankamai ryškiai galėjo parodyti, kad liberalizmo kelias į bolševizmą iš tikro yra pakankamai tiesus ir lygus; kad jokių esminių pertraukų jis čia neturi; kad liberalizmas, socializmas ir bolševizmas yra ne trys keliai, bėgą šalia vienas kito, bet vienas ir tas pats kelias. Tačiau ar tarp šių trijų sąjūdžių jau nėra *jokio* skirtumo? Ar liberalas, socialistas ir bolševikas skiriasi tik vardais? Skirtybių esama. Tačiau jos yra ne tokios, kokias paprastai iškelia publicistai.

Visų pirma tarp liberalizmo, socializmo ir bolševizmo esama *psichologinių* skirtybių. Kitaip sakant, skirtingi yra žmonių charakteriai, kurie šiuos tris sąjūdžius gimdo ir veda. Liberalizmo kūrėjai ir jo šalininkai ligi pat šių dienų yra *daugumoje* (pabrėžiu *daugumoje*, nes išimčių pasitaiko visur) netiesaus ir nelogiško charakterio žmonės. Jie skelbia naujas idėjas, tačiau nedrįsta jų išvystyti ligi galo ir nepajėgia atsisakyti nuo to, kas yra sena. Jie nuolatos svyruoja tarp revoliucijos ir tradicijos. Tai yra tipiškai *buržuazinio* – oportunistinio nusiteikimo asmenys. Religijoje jie kovoja su jos vieta bei įtaka viešajame gyvenime, bet nedrįsta paneigti jos pačios. Socialinėje srityje jie norėtų pabrėžti bendruomeninį reikalą, bet nepajėgia atsispirti kapitalizmo vilionėms. Filosofijoje jie pripažįsta tik tai, kas yra patiriama, bet nedrįsta šitą patirtį aprėžti medžiaga. Nepaprastai garsiai kalbėdami apie toleranciją ir demokratiją, jie neturi nei tolerantiškos, nei demokratinės dvasios.

Socialistai yra daugiausia realistinės dvasios žmonės. Jie žavisi ne tiek pačia idėja, kiek jos įkūnijimu praktikoje. Todėl jie renkasi tokias priemones bei metodus, kurie, kaip jiems atrodo, būtų praktiškiausi ir duotų kuo geriausių vaisių. Todėl jie dažnai eina į kompromisus net ir su tais, kurie idėjiškai yra jų priešininkai. Tai *kompromiso* žmonės. Jie daro tai, ką jie sako. Užtat jie sako negriežtai. Apsisprendimas už evoliuciją vietoje revoliucijos kaip tik išduoda kompromisinį ir praktinį socialistų charakterį. Bet sykiu šitas apsisprendimas reiškia ir socialistų tragediją. Pagrindinė jų idėja perkeisti socialinius santykius ir įkurti žemėje „rojų" reikalauja *veikti*. Veiksmas yra pagrindinis šios idėjos įvykdymo principas. Tuo tarpu evoliucija reikalauja *laukti*. Čia tad ir įvyksta tasai konfliktas tarp socialistinės idėjos ir socialistinės praktikos; konfliktas, kuris perskėlė socialistinį sąjūdį į dvi sroves: į bolševikus ir menševikus, arba socialdemokratus. Bolševikai nenorėjo laukti. Jie norėjo veikti. Tuo tarpu socialdemokratai apsisprendė laukti. Be abejo, laukimas ne visada dirba laukiančiųjų naudai. Atrodo, kad ir socialdemokratai iš laukimo nebus nieko ypatingesnio laimėję, nes

jų veiklesnieji broliai bolševikai užėmė visas tas pozicijas, apie kurias svajojo socialdemokratai.

Bolševikai yra veiklos ir kovos žmonės. Idėja jiems yra vertingesnė už bet kurią praktiką. Todėl jie konkretų gyvenimą lenkia idėjai, nepaisydami, kad tenka kartais jį sulaužyti ir paaukoti – net milijonus. Bet jie yra nuoseklūs ir savo galvojimu, ir savo veikimu. Juk jeigu žmogus yra tik aukštesnis medžiagos susidėstymas, kodėl šito medžiagos gabalėlio nepaaukoti bendram reikalui arba net ir įdomesniam eksperimentui? Kodėl dar laikytis kažkokių atavistinių moralės polinkių, jeigu viskas yra valdoma griežto mechaninio priežastingumo? Kodėl laukti, kada žmonės patys susipras, jeigu juos galima priversti būti „laimingus"? Todėl bolševikai veikia: veikia intensyviai, sistemingai, planingai ir organizuotai. Sistemos, plano, logikos ir organizacijos atžvilgiu vargiai kas gali juos pralenkti. Ir turbūt pasaulis dar nėra matęs tokių idėjos fanatikų, kokie yra bolševikai. Jie yra išmąstę marksistinius principus ligi galo. Jie labai pagrįstai atmetė bet kokias siūlomas marksizmo reformas. Jie pasiliko ištikimi materializmui ligi galo ir ligi galo vykdo jį kolektyvo gyvenime. *Bolševikai kuria perkeistąjį pasaulį: be Dievo, be asmens ir – be kompromiso.* Jie yra materializmo vienuoliai.

Liberalas yra buržujus, socialistas – realistas, bolševikas – idėjininkas. Štai tos psichologinės skirtybės, kurios vienos srovės žmones perskiria, neleisdamos jiems pasiekti to paties taško, nors ir einant vienu keliu. Kaip tik todėl tarp liberalizmo, socializmo ir bolševizmo atsiranda *išsivystymo* arba *genetinių* skirtybių. Šie trys vardai reiškia sykiu ir tris *tos pačios* ideologijos išsiskleidimo bei subrendimo tarpsnius. Liberalizmas stovi pačioje pradžioje. Jis yra dar tik užuomazga, tik pumpuras, kuriam buržuazinės dvasios žmonės daugelyje sričių ir daugelyje kraštų neleido išsiskleisti. Socializmas jau yra pažengęs priekin. Jis yra želmuo, kuris tačiau praktikos dėlei yra sulaikytas, kad nevestų vaisių. Tuo tarpu bolševizmas yra pats vaisius, pats sunokęs grūdas, pats paskutinis anos pirminės ideologijos išsiskleidimo tarpsnis. Tačiau, kaip jau buvo ir anksčiau minėta, nei psichologinės, nei genetinės skirtybės

nepadaro šių trijų srovių skirtingomis *iš esmės*. Pačia savo esme liberalizmas, socializmas ir bolševizmas yra tas pats dalykas. Kas yra savo psichikoje nerangus ir nenuoseklus, tas pasiliks liberalas. Kas savo polinkiais yra daugiau praktiškas ir apdairus, tas nueis ligi socializmo. Kas yra logiškas ir ištikimas idėjai, tas pavirs bolševiku. Tačiau kiekvienu atveju jis atstovaus *tai pačiai* pasaulėžiūrai, *tai pačiai* gyvenimo sampratai, tik išreikštai skirtingomis psichologinėmis formomis ir vykdomai skirtingomis visuomeninėmis priemonėmis. Štai kodėl neklydo Leninas, prikišdamas socialdemokratams, kad jie daro vieną žingsnį priekin, o du atgal. Štai kodėl neklydo popiežius Pijus XI, sujungdamas į vieną grandinę kultūrliberalizmą, kultūrsocializmą ir kultūrbolševizmą. Štai kodėl galop neklydo nė Ramonas, meniškai išreikšdamas Giružio ne tik kūninę, bet ir dvasinę kilmę iš Kreivėno. *Nudievinto žmogaus kelias yra vienas: į bolševizmą*. Kaip toli šiuo keliu kas nueis, tai priklausys nuo jo dvasinės sąrangos. Tačiau *pats kelias* yra aiškus ir tikras. „Dievo įsakymai, kaip laikrodžio ratukai. Išimk vieną, ir visas mechanizmas sustos" („Kryžiai", p. 158). Priešais mus dabar kaip tik ir tiesiasi šito sustojusio, nebegyvo pasaulio plotai.

GINČAS DĖL LIBERALIZMO

Mano straipsnis „Liberalizmo kelias į bolševizmą" („Aidai", 1948, Nr. 13) ne vieną sujaudino ir net papiktino. Ne vienas, buvęs liberalu visą gyvenimą ir net lankęs bažnyčią, pasijuto įžeistas išgirdęs, kad jo eitas kelias – yra kelias į bolševizmą. Ne vienas taip pat pačią straipsnyje keliamą idėją pavadino „klaikia klaida" ir „pigia demagogija" (plg. „Mintis", 1948 m. gegužės 14 d.). Visa tai rodo, kad *liberalizmo santykis su bolševizmu yra jaudinantis dalykas*, kuris prašosi ne tik keliamas, bet ir nagrinėjamas. Palikdamas ateičiai istorines šio klausimo papildas, kurias kiti gal dar geriau padarys negu aš, šiuo tarpu norėčiau sustoti tik ties keleta pastabų, kylančių ryšium su atsiradusiais priekaištais ir nesusipratimais.

1. Straipsnio priežastis

Kai kas klausia, kodėl minėtas straipsnis buvo parašytas kaip tik šiuo metu, kada visos jėgos yra telkiamos kovai prieš bolševizmą? Ar tai neskaldo šių, taip labai dabar reikalingų jėgų? Ar tai nėra meškos patarnavimas, nes, sakoma, straipsnio „išvadomis galės džiaugtis tik Stalinas" („Mintis", ten pat).

Visai teisingai yra pastebėta, kad straipsnis yra atsiradęs „tik ne dėl V. Ramono *Kryžių*" (ten pat). Aišku, ne! V. Ramono veikalas buvo tiktai proga, tiktai akstinas priminti mūsų visuomenei paties Kristaus paskelbtą, tačiau daugelio jau spėtą pamiršti tiesą, kad *velnio negalima išvaryti belzebubu.*

Į kovą su bolševizmu šiandien jungiasi visi – ir liberalai su socialistais. Vienur jie kovoja su komunizmu aršiau, kitur nuolaidžiau. Tačiau beveik visur ateina ir kovoja. Ir niekas jų nuo šitos kovos nestumia. Niekas jos nesisavina, nes bolševizmas yra ne tik ideologija, bet *ir kardas*, nešamas per pasaulį seno rusiškojo imperializmo. Todėl su juo galima kovoti įvairiais motyvais: idėjiniu ir religiniu, politiniu ir tautiniu, socialiniu ir ekonominiu. Ir šiandien niekas neklausia, *kokia* intencija veda kurį karį. Kiekviena jėga yra branginama ir todėl priimama. Šiuo tad atžvilgiu ir liberalo bei socialisto smūgis gali būti reikšmingas.

Tačiau kai visose šitose grumtynėse iškyla klausimas: kas sudarys *idėjinę* bolševizmui užtvarą; kas išnaikins *dvasinį* bolševizmą; kas duos žmogui naują antibolševikinę *kultūros* linkmę, kovojančios jėgos pasirodo esančios nevienodos vertės. Tiesa, jos beveik visos mėgina būti tąja idėjine užtvara, tąja nauja dvasia ir nauja kultūra, kuri yra būtina tikrai bolševizmo pergalei. Šiuo atžvilgiu neatsilieka nė liberalai su socialistais. Ir jie nori būti bolševizmui užtvara. Tik *kuo* jie šitą užtvarą sudarys? Ar savo pinigais, patrankomis ir savo kūnais? *Taip*! Ar savo idėjomis, savo dvasine nuotaika ir savo kultūra? *Ne*!

Ir čia yra giliausia priežastis, kodėl minėtas straipsnis buvo parašytas. Nebepakenčiama buvo nuolatos girdėti, kad liberalinis ir socialistinis pasaulis nugalės bolševizmą. Todėl ir buvo norėta parodyti, kad be fizinės, techninės ir ekonominės jėgos šitas liberalinis ir socialistinis pasaulis neturi *nieko*, ką galėtų prieš bolševizmą pastatyti, nes bolševizmas kaip tik ir yra iš šito pasaulio kilęs. Bet kadangi bolševizmas yra *ir idėja*, ne tik kardas, todėl *vienu tik kardu* jo nugalėti negalima. Jo užtvara turi būti ne tik Marshallo planas, ne tik Reinas ar Atlantas, bet ir *ideologija, kuri įstengtų bolševizmą sunaikinti žmogaus dvasioje, nes šita užtaršta dvasia yra pirmaeilis bolševizmo šaltinis*. Ar liberalizmas bei socializmas yra tokia ideologija? Jokia prasme! Priešingai, liberalinė ir socialistinė ideologija yra bolševizmo gimtinė, jo lopšys, jo auklė ir žindyvė. Tai ji, kaip toji legendinė Romos vilkė, jį išpenėjo savo pienu. Savo pozityvizmu ir materializmu, savo indiferentizmu ir ateizmu ji

sunaikino žmoguje dvasios primatą. Bolševizmas gerai suprato liberalizmo pradėtą kurti gyvenimo tipą ir jį užbaigė – visiškai tobulai. Todėl kai šiandien tasai pats liberalizmas su socializmu – tie bolševizmo tiesioginiai gimdytojai – atžygiuoja, grojant marseljetę, nešini Rousseau, Comte'o ir Marxo paveikslais, atžygiuoja kovoti su Leninu ir Stalinu, – tylėti nebegalima, jeigu nenorime prarasti bet kokio vertybių pajautimo. Visi šitie liberalizmo bei socializmo nešami paveikslai ir ant transparantų išrašyti šūkiai yra *tos pačios kilmės ir tos pačios dvasios*, kaip ir bolševikų. Ar tad jie gali būti tikrąja ir radikaliąja užtvara? Ar gali belzebubas išvaryti velnią?

Tačiau ar tai reiškia, kad liberalai su socialistais nebegali iš viso kovoti su bolševizmu? Klausimas neatsakomas viena kuria prasme. *Savo idėjomis iš tikro ne.* Bet jie gali ateiti į šitą kovą *kaip atsivertėliai.* Jie gali ateiti apsivilkę nebe parado, bet *atgailos* drabužiu. Jie pasibaisėdami gali praregėti, kur nuvedė žmoniją jų ideologija. Todėl gali jos *išsižadėti.* Tuomet jie iš tikro bus tikrieji kariai, gal net geresni, negu kai kurie senieji krikščionys, kurie dėl savo nerangumo kartais pelno užtarnautos bausmės. Tačiau tokiu atveju liberalai ir socialistai nebebus *nei* liberalai, *nei* socialistai. O kol jie tvirtai savos ideologijos tebesilaiko; dar daugiau, kol jie šitą ideologiją stato priešais bolševizmą *kaip užtvarą*, tol jų kova yra tik paviršutiniška, tik techninė. *Tai intereso, bet ne tiesos kova.* Šiuo atžvilgiu liberalizmas su socializmu nėra partneris krikščionybei, kuri vienintelė yra ideologinė bolševizmo užtvara. Bolševizmas, kaip šiandien jau visiems aišku, yra pirmiausia ne tiek politinė, socialinė ir ekonominė sistema, kiek *materialistinė religija.* N. Berdiajevas jau prieš penkiolika metų atkreipė į tai pasaulio dėmesį. Todėl jį nugalėti gali ne kokia nors *pažangos* religija (liberalizmas), ne kokia nors *rasės* ar *tautos* religija (nacionalizmas), ne kokia nors *ekonomikos* religija (socializmas), bet RELIGIJA – be jokio priedo ir be jokio apribojimo. Aštrų klausimą: Roma ar Maskva – keliame ne tik mes. Jį kelia ir prancūzai, kur katalikai „eina iš daikto su socialistais ir radikalais" („Mintis", ten pat). Jeanas Grandmaisonas, atpasakodamas R. Arono straipsnį apie antikomuniz-

mo prieštaravimus, pastebi: „Krikščionybė ar komunizmas. Bažnyčia ar revoliucija. Štai R. Arono nerašyta išvada, prie kurios prisijungia garsioji Proudhono dilema. Ją verta pabrėžti katalikams, kurie vieninteliai turi sėkmingo vaisto prieš šią rykštę (komunizmą)" („La France catholique", 1948 m. balandžio 30 d.). Liberalai su socialistais gali pasidaryti šio vaisto dalininkais, tačiau jie turi čia pasielgti taip, kaip pasielgė Ninevės gyventojai.

2. *Išdavikai ar įvykdytojai*

Kai kas vėl nori pateisinti liberalizmą tuo, esą ir katalikai davę duoklės bolševizmui. Iš tikro savo nerangumu pastebėti kapitalizmo nekrikščioniškąjį pobūdį, savo egoizmu nematyti žmoguje artimo ir brolio, galop kai kuriais žmonėmis, nuėjusiais tiesioginėn bolševizmo tarnybon, katalikai yra prisidėję prie komunizmo įsigalėjimo bent praktinėje srityje. Tai faktas, kurio negalima neigti. Juo remdamasis kai kas tad ir norėtų liberalizmo bei socializmo įnašą pastatyti toje pačioje plotmėje ir demagogija apkaltinti tuos, kurie liberalizmą laiko bolševizmo gimtine. Kaip dėl Stalino buvimo kunigų seminarijoje, kaip dėl Pakarklio ir Nėries buvimo ateitininkų korporacijose negalima teigti, „kad kunigų seminarijos arba katalikiškosios organizacijos yra tikrosios bolševikų peryklos" („Mintis", ten pat), taip lygiai esanti „pigi demagogija" iš filosofijos profesoriaus lūpų girdėti, kad kas yra nuoseklus, tas yra arba krikščionis, arba bolševikas. Ir vis dėlto šitas sugretinimas yra *raišas*. Tiesa, iš viršaus jis yra panašus. Tačiau savo gelmėse jis anaiptol nėra *vienaprasmis*.

Kuo katalikai yra prisidėję prie bolševizmo? Tuo, kad jie nuo krikščionybės nutolo, jos principų nevykdė, Bažnyčios mokslo neklausė[1]; kad jie pasiliko katalikai tiktai vardu, bet ne

[1] Plg. kai kurių katalikų elgesį su pop. Leono XIII „Rerum novarum" ir su pop. Pijaus XI „Quadragesimo anno", kurios kai kurie katalikai neleido perskaityti savo patronalinėse bažnyčiose. Tuo nusiskundžia pats pop. Pijus XI paskesnėje savo enciklikoje „De communismo atheo".

širdimi; kad jie savo religiją net formaliai paneigė. *Katalikų duoklė bolševizmui iš esmės yra atremta į krikščionybės išdavimą.* Katalikų žmonės, nuėję tarnauti bolševikams, yra *atkritėliai* ir nuo krikščioniškosios ideologijos ir nuo krikščioniškosios praktikos. *Išdavikų* vardas jiems tinka visokeriopa prasme. Ir tokia išdavikų eilė eina per visą krikščionybės istoriją. Pirmas išdavimo aktas įvyko Getsemanės sode Judo pabučiavimu. Vienas iš dvylikos jau buvo išdavikas! Mes apverkiame juos, šituos atskalūnus, mes meldžiamės už juos, nes jie dažnai nė patys nežino, ką daro. Tačiau kiekvienu atveju jie yra nudžiūvusios ir nulūžusios krikščionybės kamieno šakos.

Ar šitaip galima būtų kalbėti ir apie liberalizmo bei socializmo įnašą į bolševizmą? *Anaiptol!* Liberalizmas parėmė bolševizmą ne tuo, kad jo šalininkai būtų jo nesilaikę ir jį paneigę, bet tuo, kad jis *pagrindiniais savo ideologijos principais,* savo nuotaika ir savo kultūra bolševizmą pradėjo savo įščiuje, atidarė jam kelią į žmogaus vidų ir nutiesė jam pasaulėžiūrinius pagrindus. *Be liberalizmo ir socializmo bolševizmas yra negalimas ir nesuprantamas.* Mums reikia išstudijuoti Comte'ą, kad suprastume Marxą; ir mums reikia išstudijuoti Marxą, kad suprastume Leniną. Todėl liberalai bei socialistai, nuėję bolševizmo tarnybon, anaiptol nėra liberalizmo ar socializmo išdavikai. *Jie yra įvykdytojai savo pirminės ideologijos.* Bolševizmas nesukūrė *jokios* naujos idėjos, kurios nebūtų buvę liberalizme ar socializme. Jis tik šitas idėjas nuosekliai bei logiškai pritaikė valstybės ir visuomenės gyvenime. Liberalizmas ir socializmas (ypač pirmasis!) yra daugiau teorija. Bolševizmas yra daugiau veiksmas. Tačiau argi vadinsime išdaviku tą, kuris nuo teorijos pereina prie veiksmo? Liberalai ir socialistai, nuėję bolševikams tarnauti, savų įsitikinimų anaiptol nepaneigė ir jų neišsižadėjo, kaip kad katalikai. Jie tik paneigė liberalų nerangumą, nenuoseklumą, teoretiškumą; jie tik paneigė socialistų kompromisinę dvasią, norą laukti ir žiūrėti. Jie tik išdavė amžiną žmogaus norą dairytis atgal, pridėjus ranką prie arklo. Jie buvo nuoseklūs ir logiški. Jie suvokė liberalistinę bei socialistinę *idėją* ligi pat jos gelmių; jie suprato jos reikalavimus ir todėl nuėjo jai tarnauti

ne sužalotu jos pavidalu, kaip yra liberalizme, bet grynu, kokį jį, deja, sukūrė bolševizmas. O tie, kurie pasilieka šalia bolševizmo, pradeda su juo *šiandien* kovoti. Pabrėžiu *šiandien*, nes liberalų ir socialistų ankstesnės simpatijos mums yra gerai žinomos. Tačiau šita jų šiandieninė kova yra, kaip buvo sakyta ne idėjos, bet intereso kova. Todėl kur tik interesas liaujasi, ten liaujasi ir ši kova. Klaida tad yra interesą maišyti su ideologija, ir interesą paneigusius žmones laikyti ideologijos išdavikais. Ką gi jie čia išdavė?

Taigi: Adomauskas, Pakarklis, Gira, iš vienos pusės, ir Paleckis, Gedvilas, Šimkus, iš kitos – jie nestovi vienoje ir toje pačioje plotmėje, kaip kai kas norėtų mus įtikinti. Pirmieji yra išdavikai, antrieji įvykdytojai; pirmieji atkritėliai, antrieji išvystytojai; pirmieji davė šuolį į šalį, antrieji žengė tuo pačiu keliu toliau. Judas ir Saulius – abu buvo Kristaus priešai. Tačiau katras iš jų yra išdavikas? Saulius Kristaus neišdavė. Persekiodamas Jo mokinius, jis tik vykdė savo įsitikinimus ligi galo. Tai *jis* suklupo prieš savo dieviškąjį Priešą, ne Judas. Tai *jis* tapo didžiausiu krikščionybės apaštalu, ne tasai jaunikaitis, kuriam gaila buvo išsižadėti savo turtų ir kuriam pasitraukus Kristus pasakė amžinos reikšmės posakį apie adatos skylutę ir kupranugarį. Iš tikro *prometėjai greičiau randa kelią į jų persekiojamą Viešpatį, negu buržujai*[2]. Todėl Rusijos atsivertimas yra žymiai didesnė galimybė, negu liberalinio ir socialistinio pasaulio. Nuosekli ir logiška dvasia yra nuosekli visur: ir kovoje, ir maldoje, nes malda taip pat yra veiksmas.

3. *Anglosaksų mįslė*

Kai kas, dairydamasis po anglosaksų kraštus, nustebęs patiria, kad tenai bolševizmas yra įleidęs šaknis žymiai mažiau negu kitur. Tuo tarpu liberalizmas ir socializmas klestėte klesti. Iš to norima padaryti išvadą, esą liberalizmas bei socializ-

[2] Apie tai esu rašęs „Buržuazijos žlugime" (Kaunas, 1940).

mas tiesioginio ryšio su bolševizmu negalįs turėti. Jeigu bolševizmas, sakoma, nekilo ten, kur „liberalinėmis idėjomis apsiėmusi beveik visa tauta" („Mintis", ten pat), o Rusijoje, kur „popų įtakos" paneigti negalima, vadinasi, ne liberalizmas esąs kaltas dėl bolševizmo kilmės. Tačiau kiek pats pastebėtas faktas yra *tikras*, tiek iš jo daroma išvada yra *klaidinga*; klaidinga dėl to, kad anglosaksiškų kraštų stebėtojai išleidžia iš akių tenykščio liberalizmo ir socializmo *pobūdį*.

Ir liberalizmas, ir socializmas anglosaksų kraštuose neturi ir niekados nėra turėjęs tokio aštraus pasaulėžiūrinio bruožo, kurį jis turėjo ir tebeturi Europos kontinente, pirmoje eilėje romaniškuose kraštuose, ypač Prancūzijoje. Šiuo atžvilgiu tebūna man leista pacituoti kitų, ši klausimą geriau pažįstančių žmonių nuomonę. Gotthilfas Schenkelis (socialistas) savo knygoje „Kirche, Sozialismus, Demokratie" (Stuttgart, 1948), kalbėdamas, kad „iš marksistinės ūkio morfologijos" buvo padaryta „materialistinė istorijos filosofija", pasiryžusi medžiaginėmis funkcijomis išaiškinti ir anapus ūkio esančias gyvenimo sritis, pastebi: „Anglų ir amerikonų darbininkų sąjūdis šio kraštutinio padėjimo išvengė. Apskritai šios tautos yra blaivesnės ir nemano, kad kiekvienas pažinimas turi būti išvystytas ligi galutinių teorinių savo išvadų" (p. 41). Ir kitoje vietoje: „Anglų darbininkija sąmoningai eina evoliucijos keliu. Žinodama, kaip komplikuotas ir kaip jautrus yra ūkinis pramonės šalies aparatas, ji vengia bet kokio nereikalingo sutrikdymo ekonominiame visumos gyvenime. Tačiau savo keliu ji eina atkakliai ir tiksliai. Ji apsiriboja ūkiniais ir politiniais klausimais. Jai neateina nė į galvą atstovauti bendrosioms istorijos filosofijos teorijoms arba pasaulėžiūrinėms tezėms, kurios priklauso religijos sričiai. O apsiribojime kaip tik ir pasirodo meistriškumas. Tuo būdu ji atlieka begalinį praktinį darbą. Jos programa ir jos praktika paiso ne tik darbininkų interesų, bet ir viduriniojo luomo. Tuo būdu anglų darbo partija randa plačią dirvą ir stiprų atgarsį" (p. 56). Kaip tik dėl šito nepasaulėžiūrinio savo bruožo anglų darbo partijoje dalyvauja *ir katalikai*. Tas pat yra ir su liberalinėmis anglų partijomis. Ir jos neatstovauja pozityvizmui, kaip dar-

bo partija ten neatstovauja materializmui. Todėl liberalinėse anglų partijose katalikai taip pat dalyvauja. Anglų ir socializmas, ir liberalizmas yra *tiktai* ekonominės sistemos, *tiktai* ekonominiai pasiūlymai, paskui kuriuos neina pasaulėžiūros pakeitimas, kaip tai vyko ir tebevyksta ne vienoje Europos kontinento valstybėje.

Todėl kai šiandien ne vienas mūsiškių anglų liberalizmą ar socializmą stato pavyzdžiu, jis turi nepamiršti padaryti iš to reikalingas išvadas: *nubraukti pasaulėžiūrinį pobūdį liberalizmui ir socializmui.* Kol tai nėra padaryta, tol mūsiškis liberalizmas ir socializmas nėra tas pat kas ir angliškasis. Europos kontinento socialistai mėgina eiti šiuo apsivalymo keliu. Prieš pora metų girdėjome Dr. Högnerio, Dr. Schmido, Dr. Schumacherio (vokiečių socialistų vadų) pareiškimus. Olandijos socializme vyksta ta pati reakcija. „Mes stovime pradžioje", – rašo Geertas Ruygersas savo knygoje „Socializmas vakar ir šiandien". Mes nenorime sutaikinti krikščionybės su marksizmu, nes marksizmas, kaip pasaulėžiūra, jau atgyveno savo dienas. Tačiau pergalėjus marksizmą, pasidaro galimas socializmas, pastatytas ant krikščioniškųjų pamatų" (cit. iš: „Dokumente", 1947 m., Nr. 1). Todėl kai kontinento socializmas ir liberalizmas apsivalys nuo materialistinių ir pozityvistinių priemaišų; kai jis virs *tiktai* ekonominėmis sistemomis; kai katalikai galės dalyvauti liberalinėse ir socialistinėse partijose, neišduodami savo įsitikinimų, tuomet anie „naujieji liberalai ir socialistai" nebebus atsakingi už bolševizmo įsigalėjimą ir tuomet jie galės teisingai pykti, jeigu ši kaltė jiems bus prikaišiojama. Tačiau kai šiandien mūsų liberalai net gimnazijos moksleivius nori auklėti pozityvistine dvasia; kai mūsų socialistai aiškiai prisipažįsta prie marksistinės istoriosofijos su materialistiniu savo pagrindu, – jiems ligi angliškojo liberalizmo ir socializmo yra dar *labai* toli, ir anglų pavyzdys kaip tik eina *prieš* juos. Lietuviškasis liberalizmas yra atėjęs per Rusiją iš Prancūzijos. O ten jis yra *pozityvistinis.* Lietuviškasis socializmas yra slaviškasis padaras. O ten jis buvo ir pasiliko *materialistinis.* Tuo tarpu argi ne pozityvizmas ir materializmas *yra* dvasinė bolševizmo gimtinė? Bol-

ševizmas gimė ne iš kurios nors šalies, ne iš kurios nors grupės, bet iš liberalizmo ir socializmo *ideologijos*. Ir kol šitoji ideologija yra gyva, tol ir *dvasinis* bolševizmo šaltinis yra gyvas.

4. Netikri liberalai

Pasipiktinimas mano straipsniu padidėjo dar ir dėl to, kad ne vienas žmogus, visą gyvenimą ėjęs sakramentų, pripažinęs krikščionybės tiesas ir vis dėlto laikęs save liberalu, pasijuto dabar įjungtas į bolševikų arba bent į jų pagalbininkų eiles. Pasipiktinimas ir net užsigavimas yra visiškai suprantamas. Tačiau tebūna man leista šitiems žmonėms iškelti vieną klausimą: *ar jūs iš tikro esate liberalai*? Savo straipsnyje atskyriau trejetą liberalizmo rūšių: *1) liberalizmas kaip laisvės gynimas*, kurio šalininkais yra pirmiausia katalikai; *2) ekonominis liberalizmas*, kurio šalininkais yra visi kapitalizmo gynėjai, tarp jų ir katalikai, nors ir nenuosekliai; *3) pozityvistinis liberalizmas*, kuris yra filosofija ir pasaulėžiūra, kilusi iš Rousseau ir Comte'o, ir kuris jau seniai yra Katalikų Bažnyčios atmestas ir pasmerktas. Kuriai tad liberalų rūšiai jūs priklausote? Nuo šio atsakymo priklausys ir jūsų pasipiktinimo teisingumas. Jeigu pirmajai, jūs piktinatės *be reikalo*, nes straipsnis *absoliučiai* taikomas ne jums. Jeigu antrajai, jūs piktinatės per daug, nes ekonominis liberalizmas tik netiesioginiu būdu yra prisidėjęs prie komunizmo išaugimo. Kapitalizmas skatina bolševizmą kaip reakciją prieš savo iškrypimus. Be abejo, eiti sakramentų ir būti kapitalistu yra keistas dalykas. Nesuderinamas su krikščionybe savo teorijoje, kapitalizmas kaip *praktinis* veikimas gali susiderinti atskiro žmogaus dvasioje, tegul ir keistu būdu. Todėl ekonominio liberalizmo atstovų tarpe randame ir katalikų. Jeigu jūs priklausote trečiajai rūšiai, jūs galite piktintis ar nesipiktinti, tačiau pozityvistinės pasaulėžiūros *tiesioginio* ryšio su materializmu, iš kurio išaugo bolševizmas, paneigti negalėsite. Priklausydami šiai trečiajai rūšiai, jūs esate *tikrieji liberalai* ir jums visu svoriu mano straipsnis buvo taikomas. Visi kiti,

save vadiną liberalais, yra *netikri* liberalai. Jiems mano straipsnis tinka tik tiek, kiek jie šiai trečiajai rūšiai priklauso, ją gina ir ją skleidžia. Liberalizmo terminas yra daugiaprasmis. Tai savo straipsnyje aiškiai pabrėžiau. Reikia tad jį imti *tiesiogine* jo prasme. Kitaip susipainiosime ir savo idėjose ir savo išgyvenimuose.

Tikras tad liberalas yra tas, kuris yra *pozityvistinės* pasaulėžiūros savo filosofijoje; kuris yra *laicistas* kultūros santykiuose su Bažnyčia; kuris yra *subjektyvistas* religijos atžvilgiu. Tačiau liberalu negalima nei vadinti, nei vadintis, jeigu kas nors turi kitokias pažiūras į politinę ar socialinę valstybės santvarką, negu joms atstovauja kuri nors politinė katalikų partija. Krikščionybė neduoda *konkrečių* politinės ir net socialinės srities santvarkos *būdų*. Jeigu tad kuri nors katalikų partija pasisako už tą ar kitą būdą, tai dar anaiptol nereiškia, kad ji pasisako krikščionybės vardu ir kad kitaip pasisakiusieji jau būtų nekatalikai. *Jokia katalikų partija, net jeigu ji yra ir vienintelė, neturi teisės kalbėti Bažnyčios vardu ir nepritariančius politinei ar socialinei programai laikyti pasaulėžiūriniais liberalais ar socialistais.* Tuo tarpu mūsų visuomenėje ši klaida buvo ir kai kieno tebėra daroma. Galimas daiktas, kad ji yra kalta, jei pas mus kai kurie *katalikai* – ne tik vardu, bet ir širdimi – įsikalbėjo esą liberalai ir įsižeidė paskaitę mano straipsnį. Tačiau tikrovėje jie *liberalais* (tikrąja prasme!) nėra. Tuo tarpu tiktai *tikruosius* liberalus, *liberalus dvasia ir darbais, ne vardu*, lietė anasai straipsnis. Užtat kas nėra liberalas savo pasaulėžiūra, tegul nesivadina nė šiuo vardu, nes jis pastarajame Europos kultūros šimtmetyje jau yra įgijęs *specifinę* savo prasmę.

Štai tos kelios pastabos, kurias radau reikalo padaryti ryšium su iškilusiais priekaištais ir atsiradusiais nesusipratimais. Iškelta tezė yra tikra tiek filosofiškai, tiek istoriškai. Būčiau laimingas, jeigu kam pavyktų įrodyti, kad liberalizmas ir socializmas nuvedė pasaulį ne į bolševizmą, bet į krikščionybę, nes trečiojo kelio žmonijos istorijoje nėra. *Yra tik tarpinių stočių.*

LIBERALIZMO TEISINIMAS

Atsakymas Juliui Kaupui

Mielas Bičiuli,

Teisinti liberalizmą pasišovėte ne tik Jūs vienas. Antai „Mintis" skyrė šiam reikalui net penketą ilgų straipsnių (plg. Nr. 86–90). Tačiau negirdomis praleidęs V. Trumpos skeptiška šypsena lydimus ir nekultūringa bei viešoms diskusijoms neverta forma parašytus „pamokymus", mielai sėduos atsakyti į Jūsų laišką, išspausdintą „Aidų" Nr. 19 ir pavadintą „Kryžkelėje tarp Romos ir Kremliaus". Pačioje pradžioje Jūs darote man tris pagrindinius priekaištus: 1) esą aš gana smarkiai sumaišąs įvairiopas plotmes, ypač individualinę ir valstybinę; 2) manasis liberalizmo supratimas esąs gana netikslus; 3) aš netiksliai tapatinąs Kristaus Žodį ir Bažnyčios, kaip žemiškosios institucijos, politiką. Kadangi tolimesnis Jūsų laiškas yra šių priekaištų išskleidimas, leiskite tad man į juos iš eilės ir atsakyti paliekant šalia smulkią polemiką, kurios nemėgstu ir nevartoju, o iškeliant pagrindines mintis, jas palyginant ir nušviečiant, nes man atrodo, kad tarp Jūsų laiško ir mano priekaištų liberalizmui nėra *esminio* skirtumo, bet tiktai *nominalinis* nesutarimas.

1. Pirmas priekaištas, kurį Jūs man darote savo laiške, remiasi, Jūsų nuomone, įvairiopų plotmių sąmaiša. Paryškindami savo mintį, Jūs teigiate, kad esanti „klaida priešpastatymas liberalizmo ir krikščionybės", nes, Jūsų pažiūra, „abu dalykai nestovi vienoje plotmėje: krikščionybė yra religija, gi liberalizmas valstybinė teorija". Jūs net manote, kad „mes galime būti geri krikščionys, o kartu būti liberalistinės ar socialistinės valstybės formos šalininkai". Tačiau Jums, kaip kul-

tūros filosofui, yra žinoma, kad *kiekviena valstybės santvarka yra vienos kurios valstybės teorijos įkūnijimas, o kiekviena valstybės teorija yra kurios nors pasaulėžiūros dalis.* Kurti valstybės teoriją ir pagal ją tvarkyti valstybę iš tikro reiškia stengtis parodyti, kaip tam tikros pažiūros į žmogų, į visuomenę, į turtą, į darbą, į kultūrą, galop net į religiją turėtų būti vykdomos valstybės sąrangoje ir valstybinėmis priemonėmis. Valstybė nėra gamtinis dalykas. Ji nėra gamtos duota ta prasme, kaip mus supanti aplinka. Valstybė yra žmogaus padaras. Net istoriškai valstybė yra vėlyvas dalykas, nes pradinėje kultūroje jos nerandame. Bet jeigu ji yra žmogaus sukurta, tai ji ir neša kurią nors žmogaus turėtą idėją, nes kiekviename kultūriniame veikime ir jo vaisiuje glūdi žmogaus įsitikinimai, jo išgyvenimai, jo pasaulėjauta ir pasaulėžiūra. Nuosekliai tad ir *kiekvienoje valstybės sąrangoje glūdi kuri nors pasaulėžiūra.* Be abejo, aš jaučiu, kaip šioje vietoje Jūs prisimenate mano skelbiamą *nepasaulėžiūrinę* politiką. Tačiau aš sau neprieštarauju. Jeigu aš reikalauju pasaulėžiūrinius klausimus išjungti iš politinių organų kompetencijos ir jų sprendimą atiduoti kultūriniams organams, tai šis reikalavimas *taip pat* yra pasaulėžiūrinis: jis kyla iš gilaus mano įsitikinimo, kad pasaulėžiūra yra laisvas dalykas ne tik žmogaus vidiniame, bet ir viršiniame gyvenime; kad ji turi teisės laisvai reikštis ne tik mintimis ar išgyvenimais, bet ir objektyvinėmis institucijomis. *Nepasaulėžiūrinės politikos teorija taip pat yra pasaulėžiūrinė.* Tai formulė, kurią neišmanėliai laiko sofizmu, kuri tačiau išreiškia, iš vienos pusės, valstybės kilmę iš pasaulėžiūros, iš kitos – personalistines pažiūras į valstybę ir į politines jos funkcijas.

Todėl sakydami, kad „liberalizmas yra valstybinė teorija", Jūs imate liberalizmą *jau virtusį* kūriniu – valstybe. Tačiau kuo yra būdingas šis kūrinys, ši liberalistinė valstybė? Jūs patys pastebite, kad liberalizmas yra „valstybinė teorija, pastačiusi centre laisvą ir neapspręstą žmogų". Bet juk laikyti žmogų laisvu ir neapspręstu, daryti iš to toli siekiančias išvadas jo santykiams su visuomene, su valdžia, su kultūra ir su religija – ar tai nėra *antropologija,* vadinasi, viena iš pagrindinių pasaulėžiūros dalių? Todėl ir Jūs patys neiš-

kenčiate nepastebėję, sakysime, atpasakodami Brockhauso duotą liberalizmo sampratą, kad „liberalizmas esąs laisvės sąjūdis ir moderninės buržuazijos valstybinė ideologija, ekonominė doktrina bei pasaulėžiūra, pagrįstos individualistiniu principu". Arba apie anglų liberalizmą sakote, kad jis „nebuvo vien grynai gi ekonominis, tačiau turėjo ir gana stiprius ideologinius pradus, būtent individualizmą". Taigi Jūs patys linkstate liberalizmą laikyti *pasaulėžiūra*. Be abejo, Jūs teisingai atkreipiate dėmesį, kad „liberalizmo ideologija... nėra jokia religija". Kitaip sakant, liberalizmas nėra išsivystęs į apeigas, dogmas, šventes, organizaciją turinčią konfesiją, kuo Comte norėjo paversti pozityvizmą ir kuo bolševikai pavertė marksizmą. Tačiau šis „trūkumas" anaiptol nepaneigia liberalizmui pasaulėžiūros bruožo ir net sistemos. *Liberalizmas visų pirma yra pasaulėžiūra, o tik antroje vietoje jis yra valstybės teorija – ekonominė doktrina.* Politiniai bei ekonominiai jo reikalavimai yra tik konkretūs pasaulėžiūrinių jo principų pritaikymai politikos ir ūkio gyvenime. Liberalas tik todėl kuria *šitokią* valstybę ir *šitokį* ūkį, kad jis *šitaip*, o ne kitaip *tiki* – tegul ir ne visados į Dievą.

Tačiau jeigu liberalizmas yra vis dėlto ir pasaulėžiūra, tai jo priešpastatymas krikščionybei nėra plotmių sumaišymas, kaip Jūs norėtumėte man prikišti, nes krikščionybė taip pat yra pasaulėžiūra. Be abejo, ji turi ir praktinę pusę, einančią į religines bei dorines sritis, kaip liberalizmas į politines ir ekonomines. Tačiau be šios praktinės pusės krikščionybė yra ir ideologija – pasaulėžiūra. Dar daugiau, *krikščioniškoji praktika yra ne kas kita, kaip krikščioniškosios pasaulėžiūros įkūnijimas*[1]. Todėl yra visiškai galima ir net reikalinga palyginti liberalizmą *kaip pasaulėžiūrą* su krikščionybe *kaip pasaulėžiūra*, kas mano straipsnyje ir buvo daryta. Plotmių sumaišymo priekaištas Jums išspruko tik todėl, kad Jūs ėmėte liberalizmą kaip politinę bei ekonominę sistemą, kaip išviršinį fasadą, neatkreipdami dėmesio į pačią šventovę, kurioje rūksta

[1] Sąmoningai sakau *„krikščioniškoji* praktika", nes *krikščionių* praktika labai dažnai esti tik krikščioniškosios pasaulėžiūros paneigimas.

filosofiniai ir religiniai aukurai. Tuo tarpu man šie aukurai labiausiai rūpėjo, ką esu savo straipsnyje net pabrėžęs (plg. „Aidai", Nr. 13, p. 157).

2. Jūs sakote, kad manasis „liberalizmo apibrėžimas yra gana netikslus". Bet ar Jūs atkreipėte pakankamo dėmesio į šiuos mano sakinius: „Devynioliktojo šimtmečio liberalizmas nebuvo vienalytė apraiška. Jis išsivystė įvairiomis linkmėmis. Ir štai viena iš jų kaip tik ir pasirinko pozityvizmą savo pagrindu bei šaltiniu... šitas tad *pozityvistinis liberalizmas* kaip tik ir yra toji ideologija, kuri per socializmą žygiuoja bolševizmo linkui" („Aidai", Nr. 13, p. 157). Vadinasi, aš pats mėginau šitą pozityvistinį liberalizmą atsieti nuo kitų srovių ir srovelių, nes liberalizmo terminas, kaip ir anksčiau sakiau, yra daugiaprasmis. Atrodo, kad Jūs lyg ir nepastebėjote šio atsiejimo, nes ginate nuo priekaištų tokį liberalizmą, kurio aš anaiptol nekaltinu.

Sakysime: Jūs ilgai ir gražiai rašote apie garbingą ir simpatingą anglų džentelmeną J. Locke'ą, kuris mokęs, kad žmonės, susijungdami į valstybę, neperdavė visų savo teisių visuomenei, ką vėliau teigė Rousseau, bet eilę pagrindinių pasiliko sau; kad jie nėra kolektyvo nariai, bet išmintingos ir laisvos asmenybės; kad yra žmogiškų teisių, kurių jokia dauguma negali nubalsuoti ir joks parlamentas pažeisti; kad valstybės galia turi būti minimalinė; kad valdžia negali versti žmogų tikėti ir Dievą garbinti tokiu būdu, kuris nesutinka su žmogaus sąžine ir t. t. Visa tai yra gražu ir teisinga. Aš pats pirmasis pasirašau po *šiomis* J. Locke'o mintimis. Bet ar Jūs nepastebite, kad *ne Locke vadovavo liberalizmui jo žygiavime per europinį kontinentą*. Jūs patys rašote, kaip Locke'o teorijos iš Anglijos, persimetė į kolonijas, pirmiausia į Ameriką; kaip Locke parašė Karolinos valstybei konstituciją; kaip Th. Payne išvystė Locke'o idėjas savo veikale „Common Sense", kuris Amerikoje buvęs toks įtakingas, kaip Prancūzijoje Rousseau „Contrat social"; kaip Jeffersonas, Amerikos konstitucijos autorius, buvo karštas Locke'o idėjų šalininkas... Ką gi visi šie faktai rodo? Ne ką kitą, kaip tai, kad Locke'o sukurtos liberalinės idėjos nužygiavo per Atlantą į Vakarus ir

ten įsikūnijo simpatiškomis, laisvę mylinčiomis ir ją gerbiančiomis valstybėmis.

O Europos kontinente? Deja, čia Locke'o minčių randame tik pėdsakus. *Kontinento liberalizmas buvo vedamas ne Locke'o, bet Rousseau.* Jūs minite tris šaknis, kurias turėjo Prancūzų revoliucija, būtent: Rousseau, Montesquieu ir Ameriką. Deja, pastarosios dvi paliko tik neryškių žymių. Montesquieu yra žinomas trijų valstybės galių išskyrimu, kas šiandien beveik niekur Europos kontinente *nėra* vykdoma, ypatingai Prancūzijoje, tame kontinentinio liberalizmo lopšyje, kur parlamentas yra visagalis, o parlamente visagalė yra dauguma. Amerikos pavyzdys žavėjo Europą savo laisvės nuotaika, savo pasiryžimu gintis nuo priespaudos ir įkvėpė ne vieną revoliucionierių. Bet tai buvo psichologinis akstinas, bet ne valstybinės teorijos bei praktikos šaltinis. Svarbiausia tad šaknis, iš kurios tekėjo europinio kontinento liberalizmą gaivinantieji syvai, buvo J. J. Rousseau. Jo *Contrat social* buvo valstybinė evangelija, jo kiti raštai – antropologinė, skelbianti prigimtą žmogaus gerumą ir smerkianti visuomenę bei kultūrą. Rousseau pasaulėžiūra rado atgarsio ne tik Prancūzijoje. Ji buvo kitados vyraujanti ir Vokietijoje, ir Italijoje, ir Ispanijoje, kur *volonté générale*, tasai demokratiškai išrinktas parlamentas, slėgė mažumą, manydamas, kad jam visuomenės yra pavestos *visos* teisės. Todėl nenuostabu, kad popiežiai Pijus IX ir Leonas XIII kaip tik kovojo su Rousseau, ne su Locke'u, visuomeninėse savo enciklikose. Jūs patys sakote, kad Rousseau demokratija vedanti į daugumos diktatūrą ir pripažįstate, kad „Robespierro diktatūrą, konventą ir terorą, besivadovaujantį daugumos despotizmu, daug kas riša su Rousseau". Todėl aš jį savo straipsnyje ir iškėliau, nes jis, ne Locke, yra kontinentinio liberalizmo tėvas. Locke'as, kaip Jūs pastebite, buvo „karštas krikščionis". Jo teorijos yra iš esmės krikščioniškos. Todėl jį galima būtų vadinti „krikščioniškuoju liberalu". Čia turbūt bus priežastis, kodėl jis turėjo tokio didelio pasisekimo Amerikoje, kur juk keliavo ne vienas griežtas krikščionis, net puritonas. Tuo tarpu Rousseau pažiūrose liberalizmas praranda krikščioniškąją dvasią.

Čia jis virsta stabmeldišku. Iš vienos pusės, jis atitveria žmogų nuo visuomenės, kad jo negadintų, iš kitos – valstybine sutartimi paskandina jį visiškai kolektyve. Rousseau žmogus jau nebėra krikščioniškasis žmogus. Tai gamtažmogis, kuris bėga nuo kultūros, bet, negalėdamas iš jos ištrūkti, pasiduoda daugumos apsprendžiamas. Aš mielai sutikčiau su Jumis nelaikyti Rousseau liberalu. Iš tikro Locke'o prasme, jis nėra liberalas. Bet jis yra *tikras* liberalas kontinentinio liberalizmo prasme. Lockiškasis liberalizmas Europos kontinento gyvenime apsireiškė tik nuotrupomis, tik humanistiniuose rateliuose, tik tuose, kurie savo dvasia dar buvo pasilikę krikščionys. Tuo tarpu viešasis gyvenimas, teisė, sociologija, politikos teorija buvo apvaldytos Rousseau dvasios. Rousseau teorijų ryšys su pozityvizmu ir pozityvizmo su marksizmu yra aiškus. Jo neneigiate nė Jūs. Vadinkite šią liberalizmo srovę „kairiuoju liberalizmu", ar „tik viena liberalizmo apraiška", ar dar kaip kitaip, dalyko esmė pasiliks ta pati: *šita srovė yra šaltinis, iš kurio išriedėjo bolševistinė dvasia.* Kad šalia šios srovės esama pasaulyje ir įvairių kitų liberalinių srovių (krikščioniškasis, humanistinis, anglosaksiškasis ir t. t.), savaime aišku. Jų niekas neneigia. Tačiau jos Europos kontinento neformavo ir jam didesnės įtakos neturėjo. Taip pat mūsų *kairieji* liberalai, apie kuriuos savo straipsnyje tekalbėjau, yra, deja, ne Locke'o, bet Rousseau ir Comte'o pasekėjai. Todėl, manau, nebūsiu padaręs didelės klaidos, pavadindamas juos *pozityvistiniais* liberalais ir visą šią srovę *pozityvistiniu liberalizmu*, nes pozityvistinė-materialistinė filosofija čia yra gaivinanti ir apsprendžianti jėga.

3. Trečiasis priekaištas, esą aš netiksliai tapatinąs Kristaus Žodį ir Bažnyčios, kaip žemiškosios institucijos, politiką, yra susijęs su Jūsų laiško pirmąja dalimi ir todėl tėra ryšium su ja atsakomas. Aš visiškai pritarčiau Jūsų „Romos keliui per tūkstantį metų", jeigu Jūs būtumėte tiksliau atskyrę Bažnyčią, kaip Kristaus mokslo ir Jo gyvenimo buvimą istorijoje, nuo bažnytinės organizacijos su jos atstovais bei reiškėjais. Kad vidurinių amžių bažnytiniai atstovai bei reiškėjai buvo

ne sykį fanatikai, kad jie nedavė laisvės kitokioms pažiūroms negu jų, kad jie naudojo prievartą pasaulėžiūros dalykuose, yra savaime aišku ir šiandien niekas dėl to nesiginčija, išskyrus gal tik tuos, kurie šių atstovų „žygius" norėtų ir dabar pakartoti. Vidurinių amžių santvarką esu kritikavęs praėjusiame „Aidų" numeryje (plg. str. „Politika ir pasaulėžiūra"), ir ten buvo galima aiškiai matyti, ar aš tapatinu Kristaus Žodį su žemiškąja Bažnyčios politika. *Niekas man nėra taip svetima kaip šitas tapatinimas.* Priešingai, man šis skirtumas yra visiškai aiškus. Tačiau kaip tik dėl to vidurinių amžių blogybes, šalia kurių būta ir puikių dalykų, aš kildinu ne iš krikščioniškosios pasaulėžiūros, bet iš šios pasaulėžiūros *nesupratimo* ir nevykdymo. Leiskite man Jus dabar paklausti: kada Petras buvo krikščioniškesnis – nukirsdamas Malkui ausį Getsemanės sode ar sakydamas Kristui „Tu žinai, Viešpatie, kad aš Tave myliu"? Taip yra ir su viduriniais amžiais. Jeigu Jūs linktumėte manyti, kad viduramžių pasaulėžiūrinė prievarta, išsiveržusi inkvizicija, yra susijusi su krikščioniškąja pasaulėžiūra, o ne su gundymu gauti žemiškąsias karalystes, aš Jums drįsčiau nurodyti šv. Pranciškų Asyžietį, šv. Bonaventūrą, šv. Bernardą, šv. Domininką ir daugybę kitų vyrų bei moterų, kurie taip pat buvo viduramžių sūnūs, tačiau kurie šiam gundymui atsispyrė ir tuo pačiu savimi išreiškė *tikrąją* krikščionybę. Kas tad stovi arčiau Kristaus Evangelijos: šalmais šarvuoti popiežiai ar šventieji? Bažnyčia yra daugialapė knyga, kurion rašo ne tik Kristus ir Šventoji Dvasia, bet ir žmogus savo sugedusia plunksna. Todėl kalbant apie šitą knygą reikia atidžiai stebėti, kokį lapą atsiversime. Man atrodo, kad Jums, šio atidumo truputį trūko, kai kalbėjote apie Romos kelią per tūkstantį metų.

Priešais šitą kelią Jūs statote naujus individualistinius sąjūdžius: humanizmą, tolerancijos idėją, renesansą, mistiką, prigimtinės teisės doktriną, apšvietą, pastebėdami, kad „žmogaus prigimtis sukilo prieš Bažnyčios siaurumą". Taip, iš tikro tai buvo sukilimas, tačiau ne prieš *Bažnyčią*, kaip Kristaus mokslo nešėją, bet prieš tą *vienašališką* krikščionybės

interpretaciją – ne tik teorinę, bet ir praktinę, – kuri platonizmo ir barbariškumo įtakoje buvo per daug paniekinusi žemiškąją-žmogiškąją tikrovę ir kuri per daug įsižiūrėjo į gimtąją nuodėmę, per maža į malonę. Todėl naujuosius sąjūdžius aš laikyčiau ne krikščionybės priešginybe ar jos neigimu, bet antrosios jos pusės išsiveržimu. Čia aš pritarčiau Fr. Hermanso teorijai, pagal kurią penkioliktojo šimtmečio humanizmas buvo „džiaugsmingas pakrikštytosios sielos išsiskleidimas"[2]. Kad šio išsiveržimo atstovai ne kartą priešinosi ano meto bažnytiniams vadams, kad jie šių vadų buvo persekiojami visomis anuo metu naudojamomis priemonėmis, yra visai nenuostabu, nes bažnytiniame gyvenime šalia katalikiškosios (visuotinės!) dvasios esama ir klerikališkosios (kastinės!), kuri nepakenčia visumos ir kuri garbina ne Petrą prie Tiberiados jūros (plg. *Jn 21*), bet Petrą Getsemanės sode (plg. *Mt 26, 40* ir *51*). Taip yra buvę ne tik seniau. Taip yra ir šiandien. Tačiau niekas nė nemėgina šią klerikališkąją dvasią kildinti iš Evangelijos. Priešingai, *klerikališkoji dvasia yra Evangelijos išdavimas*. Todėl visi tie pasaulio istorijos tarpsniai, kuriuose klerikališkoji dvasia paima viršų, *objektyviai* nutolsta nuo Kristaus, nors *subjektyviai* jie gali būti ir labai religingi. Kur yra paminama sąžinė, ten yra paminama ir krikščionybė, nes katalikiškosios etikos skelbimu sąžinė visur ir visados yra *artimiausioji* dorinių veiksmų norma.

Šiomis pastabomis turbūt būsiu atsakęs į trečiąjį Jūsų priekaištą, kuris atsirado tik dėl to, kad Jūs per daug įsižiūrėjote į krikščionybės *blogųjų* atstovų darbus, o pamiršote *geruosius*. Krikščionybėje lemia ne vardas, titulas, mitra ar tiara, bet *turinys*; kitaip sakant, ne formalinis, bet *materialinis* autoritetas. Kas krikščioniškojo turinio neturi ir jo nevykdo, tas nėra Kristaus Evangelijos reiškėjas, nors jis nešiotų ir aukščiausius ženklus. Tikiuos, kad Jūsų pažiūros šiuo atžvilgiu sutinka su manosiomis. Bet tuomet nereiktų Jums kreipti tiek daug dėmesio į tuos, kurie visose kryžkelėse šaukia „Vieš-

[2] Histoire doctrinale de l'Humanisme chrétien I, Paris, 1948, p. 43.

patie, Viešpatie", o daugiau į tuos, kurie vykdo Valią Tėvo, esančio danguje. Tokių tačiau buvo ir viduriniais amžiais, ir renesanso metu; tokių yra ir dabar[3].

4. Jūsų laiško dalis, kurioje kalbate apie socializmą, visiškai sutinka su mano pažiūromis. Joje Jūs teisingai iškeliate Rousseau minčių ryšį su Leninu, pastebėdami, kad „Rousseau skelbia daugumos diktatūrą, o kadangi ši, anot Lenino, yra proletariatas, tai yra neišvengiamai proletariato diktatūra". Taip pat teisingai pastebite, kad „Marxas ir pasišovė žmogų išvaduoti iš religijos bei moralės, idant revoliucija neturėtų varžtų ir būtų sėkmingesnė. Tas, reikia pripažinti, labai sėkmingai įvykdyta Sovietų Sąjungoje". Vadinasi, *kolektyvizmo ir antireliginiškumo pradų, išsivysčiusių į valstybinę sistemą bolševizme, socializmui Jūs neneigiate.* Šiuo atžvilgiu mes visiškai sutinkame. Jūs tik norėtumėte socializmo sąvoką praplėsti, sakydami, kad „socialistas nėra tolygi sąvoka marksistui". Be abejo, socializmas yra buvęs dar prieš Marxą ir pasiliks marksizmui žlugus. Popiežius Leonas XIII ne vieno taip pat buvo vadinamas socialistu. Anglijos socializmas irgi neturi bendro su Marxo skelbiamu dialektiniu materializmu. Bet argi šis *nemarksistinis* socializmas lėmė socializmo kelią Europos kontinente? Argi ne Marxas yra kontinentinio socializmo tėvas, vadas ir atrama ligi pat šių dienų? Tiesa, šiandien dedama pastangų išsivaduoti iš marksizmo pinklių, ypač iš dialektinio materializmo. Apie tai aš esu savo straipsniuose ne vieną sykį kalbėjęs. Tačiau pastangos nėra per

[3] Šia proga norėčiau pataisyti Jūsų neteisingai daromą priekaištą J. Maritainui, esą jis tolsta nuo demokratijos, reikalaudamas, kad „tikroji religija, kai ji yra mums žinoma, turi būti propaguojama savo dvasinėje misijoje daugiau negu religijos, kurių skelbiamos tiesos yra daugiau ar mažiau nevykusios ir kur klaida yra sumišusi su tiesa". Šį priekaištą Jūs padarote tik todėl, kad nepacituojate tolimesnės to paties sakinio tąsos, kuri šitaip skamba: „Tačiau būtų didelė klaida daryti išvadą, kad šis principas gali būti taikomas reikalaujant tikrajai religijai absoliutistinės valdžios privilegijų ir kareivių paramos arba kad Katalikų Bažnyčia moderniniose valstybėse atgautų privilegijas, kuriomis ji naudojosi sakralinio tipo civilizacijoje, buvusioje viduramžiais. *Dvasinė* Bažnyčios misija turi būti pagelbstima, bet ne politinė galia..." (Les droits de l'homme et la loi naturelle, 1942, p. 38).

daug sėkmingos. Nei Italijoje, nei Prancūzijoje, nei Belgijoje, nei Vokietijoje, nei Austrijoje socialistai nėra aiškiai ir atvirai nusigrįžę nuo marksizmo. O mūsų socialdemokratai tiesiog prie jo prisipažįsta ir jį gina. Tuo tarpu argi ne šis marksistinis socializmas yra tiesioginis bolševizmo šaltinis, tikrasis jo tėvas? To neneigiate nė Jūs. Jūs tik norėtumėte, kad nebūtų kaltinamas *bet koks* socializmas. Man atrodo, kad šį Jūsų norą esu patenkinęs, nes savo straipsnyje kalbėjau tik apie Marxą ir iš jo kilusį sąjūdį, visiškai neliesdamas nei vadinamojo utopinio socializmo, nei krikščionių socialų sąjūdžio. Galimas daiktas, kad ateityje socializmas pakeis savo pasaulėžiūrinius pagrindus ir prisiims naują formą. Tačiau tuo atveju jo pasiliks tik vardas, nes esmė jau bus nauja. Bet ligi šiol šis vardas tebėra apsunkintas marksistiniu-materialistiniu palikimu. Todėl kitokio ideologinio nusistatymo žmonės vengia paprastai vadintis socialistais (plg. Austrijos „krikščionys socialai", Anglijos „darbo partija" ir t. t.).

Jūsų dėmesiui norėčiau šia proga pacituoti Henrio Vergnolle'io žodžius, kuriais jis pagrindžia savo išstojimą iš prancūzų socialistų partijos (SFIO). Šis žmogus, buvęs Paryžiaus miesto tarybos pirmininkas ir dvidešimtį metų dirbęs partijoje, dabar viešai skelbia savo išstojimą. Kodėl? Pastebėjęs, kad jis visados kovojo su komunistų partijos politika, jis sako: „Tačiau socialistų partija niekados nesugebėjo visiškai atsipalaiduoti nuo šio jausminio ir ideologinio ryšio (su komunistais. – *A. Mc.*), kuris galbūt buvo suprantamas tam tikru metu, bet kuris nėra suprantamas šiandien. Nuolatos galima jos vadų raštuose skaityti, išskyrus keletą retų aštrios polemikos tarpsnių, kad abiejų partijų ideologija turi tuos pačius doktrininius ir filosofinius pagrindus ir kad tikslai, kurių jos siekia, yra panašūs („Mano draugai komunistai", – prieš keletą savaičių rašė Leonas Bliumas). Tačiau ar tuo nepaskatinama darbininkų klasė eiti į tą partiją, kuri savo kovose už medžiaginius reikalavimus pasireiškia kaip uoliausia, galingiausia ir ryškiausia?" („Carrefour", 1948 m. spalio 20 d., Nr. 214). Ir Vergnolle prikiša socialistams, kad jų neap-

sisprendimas ir nuolatinis idėjinio ryšio pabrėžimas yra kaltas dėl komunistų partijos sustiprėjimo ir įtakos visuomenei. Ar šis priekaištas nėra teisingas? Ar tos nuolatinės sąjungos su komunistais (Vokietijoje SED, Italijoje Nenni) nėra šio svyravimo ženklas? Ar tad nepagrįstai visuomenė socialistais nepasitiki jų kovose su bolševizmu? *Taktiniai* šių dviejų srovių skirtumai yra per menki, kad jie socialistams įkvėptų drąsos grumtis su bolševikais net ir nevilties valandą. Taktika yra praeinantis ir kintantis dalykas. Argi dėl jos verta lieti kraują?

5. Taigi atrodo, mielas Bičiuli, kad savo minčių pagrindinėmis linijomis mes nesiskiriame. Jūs neneigiate Rousseau ryšio su Leninu. Jūs neneigiate marksizmo ryšio su bolševizmu. Bet apie šituos ryšius aš ir esu kalbėjęs. Nei lockiškasis liberalizmas, nei utopinis ar krikščioniškasis socializmas mano nebuvo liesti, nes jie, nors ir vadinasi liberalizmo ir socializmo vardais, savo esmėse slepia *krikščioniškąją* ideologiją. Jų svetimumas bolševizmui iš tikro yra *krikščionybės* svetimumas. Todėl Jūs teisingai šias sroves ginate, nors ir be reikalo, nes aš nesu jų puolęs.

Tačiau žymiai svarbesnis yra dalykas, kurį Jūs iškeliate klausimu: „Kodėl mes norime visus kelius užgriauti ir palikti laisvą tik vieną kelią – kelią į Romą?" Juk, Jūsų nuomone, „Dievas yra begalinis" ir „visi keliai į Jį geri". Mielas Bičiuli, nesupraskite Romos per siaurai: geografine ar organizacine prasme. Man Roma yra anos *animae natura liter christianae* simbolis. Žmogaus prigimtis yra viena ir jo tikslas taip pat yra vienas. Gali šita prigimtis išsiskleisti labai įvairiais būdais; gali šitas tikslas būti siekiamas labai įvairiais keliais. Bet kiekvienu atveju ji turi pasilikti *žmogaus* prigimtis ir tasai tikslas turi būti *žmogaus* tikslas. O žmogaus prigimties autorius yra *Dievas* ir žmogaus tikslas yra tas pat *Dievas*, kuris apsireiškė Jėzuje Kristuje, o šis įkūrė žemėje krikščionybę. Roma yra pirmasis krikščionybės lopšys ir jos židinys. Nekreipkime dėmesio, kad šis lopšys ne sykį istorijoje buvo suteršta ir kad šis židinys ne visados yra šviesęs

ir šildęs Dievo pasiilgusias sielas. *Kaip simbolis* Roma yra amžina. Ji reiškia *dvasinį* krikščionybės centrą. Kelias į Romą reiškia kelią į krikščionybę. Bet juk krikščionybė yra tik viena. Kaip viena yra žmogaus prigimtis, kaip vienas yra Dievas, taip viena yra krikščionybė, nes ji yra ne kas kita kaip žmogaus sudievinimas, jo prigimties perkeitimas malone arba, Solovjovo terminu kalbant, *dievažmogiškumas.*

Ir priešingai. *Kremlius šiandien yra simbolis viso, kas yra antidieviška ir antižmogiška.* Kremliaus karalystė jau nebėra Kristaus, bet (pasekime čia Dostojevskiu!) *inkvizitoriaus* karalystė. Ji yra *panaši* į Kristaus Karalystę, nes inkvizitorius kopijuoja išviršines Kristaus žygio apraiškas, tačiau duoda joms visai kitą prasmę. Antikristinis pradas renkasi Kremliaus priedangoje ir išeina kovon su Kristumi. Kaip tad tarp šių dviejų polių, kurie išreiškia pačios tikrovės sąrangą, galėtų būti dar trečias kelias, *esmingai* skirtingas nuo abiejų? Argi gali būti vidurys tarp gėrio ir blogio? Tarp tiesos ir melo? Čia gali būti tik nepilnas gėris arba nepilnas blogis; nepilna tiesa arba nepilnas melas. Tačiau kiekvienu atveju šitas „vidurinis" kelias priklausys vienam kuriam iš anų kraštutinių pagal gėrio laipsnį, pagal tikslą, pagal išgyvenimą. Kiekvienu atveju jis bus už Kristų arba už inkvizitorių. Kiekvienu atveju jis bus esmingai kelias arba į Romą, arba į Kremlių.

Štai kodėl savo straipsniuose aš šiuos du kelius ir tematau. Trečiasis, Jūsų ir kitų vadinamasis *liberališkasis* kelias, nėra skirtingas nuo vieno kurio iš anų dviejų. Jeigu liberališkasis kelias yra suprantamas bei vykdomas humanistų ar Locke'o linkme, jis iš esmės yra *krikščioniškasis* kelias: kelias į Romą. Jeigu liberališkasis kelias yra suprantamas ir vykdomas Rousseau-Comte'o prasme, jis yra iš esmės *inkvizitoriškasis* kelias: kelias į Maskvą. Kitokio pasirinkimo nėra ir negali būti. Ši dilema yra įausta į pačią mūsų prigimtį, ir jos pakeisti mes negalime. Tai nėra nei fanatizmas, nei „nuoseklumų ieškantis sistemingumas". Tai yra pati mūsoji tikrovė. Bolševizmas yra didžiulis *perversmas* krikščionybės arba, jeigu norite, „krikščioniškojo liberalizmo" atžvilgiu. Tačiau jis

yra nuoseklus *išsivystymas* rousseauiškojo ir comteiškojo liberalizmo atžvilgiu. Todėl *šitas* liberalizmas ir negali būti bolševizmo užtvara: nei kaip ideologija, nei kaip valstybinė sistema, nes ši sistema juk ir yra anos ideologijos įsikūnijimas visuomeniniame gyvenime.

Štai mano atsakymas į Jūsų laišką. Atkreipdami dėmesio į anglosaksiškąjį, nuo krikščioniškosios dvasios ligi šiol neatitrūkusį liberalizmą, Jūs davėte progos dar sykį paryškinti kontinentinio liberalizmo sampratą ir dar arčiau paregėti jo glaudų ryšį su pozityvizmu ir su materializmu, o per juos ir su bolševizmu. Už tai dėkingas esu Jums ir aš ir, manau, tie, kurie mūsų laiškus bus skaitę.

Su bičiuliška pagarba
A. Maceina

ATEIZMAS IR KOMUNIZMAS

Ateizmas kaip pasaulį bei žmogų peržengiančios tikrovės (transcendencijos) neigimas nėra būdingas vienam tik komunizmui. Daugelis pastarojo meto sąjūdžių bei pasaulėžiūrų buvo ir tebėra ateistiniai. Dar daugiau: šiandien net galima kalbėti apskritai apie „ateistinį amžių" arba apie „istorijos ateizmą", kaip tai teigia ispanų filosofas X. Zubiri[1]. Šiandien „mes, kurie nesame ateistai", – sako Zubiri, – „*tikime*, nepaisydami mūsų laiko dvasios, kaip kad ankstesniųjų tarpsnių ateistai *netikėjo*, taip pat nepaisydami savo laiko dvasios" (ten pat). Kitaip tariant, tikėjimas į Dievą šiandien taip lygiai priešinasi dienos nuotaikai, kaip seniau netikėjimas. Šiuo atžvilgiu komunistinis ateizmas yra giliai įsišaknijęs mūsų istorijoje: tai tik *viena* dabartinio netikėjimo apraiška.

Ir vis dėlto ši apraiška yra labai *savotiška*. Visi, kurie ją daugiau domisi ir giliau ją pažįsta, tuojau pastebi, kad bendrame mūsų amžiaus ateizme ji užima ypatingą vietą ir vaidina ypatingą vaidmenį. Ig. Leppas, pats buvęs komunistas ir kurį laiką (1934–1935) net dėstęs dialektinį materializmą Tbilisio universitete, paskui atsivertęs, grįžęs atgal į Prancūziją ir tapęs katalikų kunigu, pastebi, kad „marksizmas nuo pat pradžios griežtai užginčija esąs tik viena ateizmo lytis šalia kitų; jis reikalauja būti pripažintas kaip visa apimanti revoliucinė kritika", glūdinti „žmogaus pastangose sutraukyti visus ryšius,

[1] *Zubiri, Xavier.* Naturaleza. Historia. Dios, Madrid, 1951, p. 359.

tramdančius jo laisvę bei kilnybę"[2]. Todėl ir pats K. Marxas vedė lygiagretę tarp ateizmo ir komunizmo, vadindamas juodu tuo pačiu vardu: „tikrasis žmogaus tapsmas"; ateizme žmogus tampąs tikru žmogumi teoriškai, komunizme – praktiškai[3]. Tai reiškia, *kad komunistinis ateizmas esmėje yra ne tiek Dievo neigimas, kiek žmogaus teigimas*. Tuo jis ir skiriasi nuo Apšvietos ir nuo vadinamojo mechaninio materializmo, kurie telkėsi apie Dievo neigimą, nepaisydami išvadų, plaukiančių iš šio neigimo ir atsišaukiančių visoje žmogaus būtyje. „Jei Dievo nėra, tai aš esu dievas", – šių F. Dostojevskio žodžių, pasakytų „Velniuose" inžinieriaus Kirilovo lūpomis, senasis ateizmas nesuprato, kaip jų nesuprato nė Kirilovo pokalbininkas Petras Verchovenskis[4]. Tačiau juos labai gerai suprato komunizmas: Dievui nesant, žmogus savaime virsta aukščiausia būtybe, „vieninteliu visatos šeimininku" ir jaučiasi pasaulyje tarsi „savuose namuose"[5]. Tai esmingai kitoks tiek savęs paties, tiek pasaulio išgyvenimas, negu tada, kai žmogus žvelgia į Dievą kaip savo Kūrėją, į save kaip Jo kūrinį ir į pasaulį kaip Viešpaties veikalą, tiesa, paklotą ties jo kojomis (plg. *Ps 8, 7–9*), tačiau ne kaip nuosavybę, o tik kaip patikėtybę. Aplinkui tad šią naują žmogaus savimonę bei savijautą kaip tik ir telkiasi komunistinis ateizmas. Šia prasme teisus yra J. Lacroix, teigdamas, esą komunistinis ateizmas yra „ne baigmė, o pradinis taškas", nes, „pašalinus Dievą, pasilieka žmogus, kuriam pačiam vienam reikia susidoroti su visokiomis padėtimis, jo laukiančiomis pasaulyje"[6].

Nuosekliai tad ir sovietiniai ateizmo tyrinėtojai bei aiškintojai pabrėžia tiek komunistinio ateizmo ryšį su praeities ateizmu, tiek kartu ir jo skirtingumą, glūdintį ateistinės istorijos atbaigime. Jie sutinka, kad „bet koks materializmas yra

[2] *Lepp, Ignace.* Psychanalyse de l'athéisme moderne, Paris, 1961, p. 93.
[3] *Marx K.* Die Frühschriften, Stuttgart, 1955, p. 281.
[4] *Dostojevskij F. M.* Sobranije sočinenij, Moskva, 1957, t. VII, p. 641.
[5] *Tabidze G.* Narod (eilėraštis) // „Družba narodov", Moskva, 1957, Nr. 11, p. 38.
[6] *Lacroix, Jean.* Le sens de l'athéisme moderne, Tournai, 1958, p. 12–13.

religijai priešiškas"[7], tačiau priešmarksistiniame materializme šis priešiškumas likęs neišvystytas. Mat „priešmarksistiniai ateistai nesugebėję atskleisti socialinių religijos šaknų ir nurodyti tinkamų priemonių religinei apgaulei nugalėti"[8]. Tai padaręs dialektinis materializmas, sukurdamas „nuoseklų ateizmą" (p. 44) kaip „aukščiausią ateizmo lytį"[9], netgi kaip „aukščiausią *mokslinio* ateizmo lytį"[10]. Šitokia komunistinio ateizmo samprata, pateikta pačių sovietų, aiškiai rodo į vidines jo sąsajas su bendru ateistiniu Vakarų sąjūdžiu, prasidėjusiu graikų sofistika ir trunkančiu ligi pat mūsų dienų. Iš kitos pusės, ši samprata laiko komunistinį ateizmą viso ateistinio sąjūdžio *apvainikavimu*: tai, kas bendrame ateistiniame sąjūdyje buvo tik užuomazgos, komunistiniame ateizme pasiekė pilnatvės ir įgijo atbaigtą pavidalą.

Mūsų tad uždavinys dabar ir yra visų pirma apibūdinti ateistinį Vakarų sąjūdį, įžvelgiant jo esmę, o paskui pasvarstyti, kokiu būdu ši esmė komunistiniame ateizme pasiekia aukščiausio savos apraiškos laipsnio ir tuo būdu užbaigia tai, ką Vakarai buvo pradėję maždaug prieš pustrečio tūkstančio metų.

1. *Ateizmas kaip dabarties būsena*

Plačiai pagarsėjusiame savo veikale „Taip kalbėjo Zaratustra" (1882–1885) Fr. Nietzsche vaizduoja savo didvyrio grįžimą į žmones arba, kaip šis pats sako, jo *nusileidimą*. Mat dešimtį metų Zaratustra gyveno kalnų vienumoje. Jo draugai buvo tik erelis ir žaltys. Jis gardžiavosi šia vienuma, ir ji nebuvo jam grasi. Tačiau vieną rytą, pakilęs su aušra, Zaratustra pasijuto esąs „persisotinęs sava išmintimi tarsi bitė, prisirinkusi per daug medaus"[11]. Jis pajuto troškulį dalintis

[7] *Karljuk A. S.* Očerki po naučnomu ateizmu, Minsk, 1961, p. 48.

[8] *Pancchava I. D.* Osnovnye voprosy naučnogo ateizma, Moskva, 1962, p. 38.

[9] *Pancchava I. D.* Ten pat, p. 44, 40.

[10] *Karljuk A. S.* Očerki po naučnomu ateizmu, p. 54.

[11] *Nietzsche Fr.* Also sprach Zarathustra, Teil I., Kap. 1.

ja su kitais; panoro rankų, kurios tiestųsi ir imtų jo dovanas; todėl ryžosi palikti kalnus ir leistis „į gelmę", kaip kad saulė „vakarais leidžiasi užu marių, nešdama šviesą požemių pasauliui". Žengdamas nuokalne, jis nieko nesutiko. „Pasiekęs betgi mišką, staiga išvydo senelį, išėjusį iš savo šventos trobelės pasirinktų girioj šaknelių" (I, 2). Senelis atpažino Zaratustrą, atsiminęs, kad šis pro čia praėjo prieš keletą metų į kalnus, ir todėl paklausė jį, kodėl dabar grįžtąs atgal į žmones. „Aš nešu jiems dovanų", – atsakė Zaratustra ir savo ruožtu pasiteiravo senelį, ką gi šis miške veikiąs. – „Aš kuriu giesmes ir giedu; giedodamas juokiuos, verkiu, murmu ir taip garbinu Dievą. Giedodamas ir verkdamas, juokdamasis ir murmėdamas garbinu Dievą, kuris yra *mano* Dievas. O kokią dovaną tu mums neši?" Tačiau užuot atsakęs, Zaratustra leidosi paskubomis tolyn, kad, kaip jis sako, seneliui „nieko neatimtų". Paėjėjęs ir pasijutęs esąs vienas, Zaratustra tarė savo širdyje: „Argi tai galimas daiktas! Šis senas šventasis savame miške dar nėra girdėjęs, kad *Dievas mirė*". Tai reiškia: *naujiena, kad Dievas mirė, kaip tik ir buvo tai, ką Zaratustra patyrė kalnų vienatvėje ir ką jis dabar kaip dovaną nešė žmonijai.*

Pasiekęs artimiausią miestą, Zaratustra rado rinkoje daugybę žmonių ir tuojau pradėjo jiems kalbėti apie *antžmogį*. „Žmogus yra kažkas, kas turi būti pergalėta, – skelbė jis miniai (I, 3). Jis esąs „tik virvė, ištempta tarp gyvulio ir antžmogio"; tik „tiltas, o ne tikslas"; tik „perėjimas ir žlugtis" (I, 3–4). Ne žmogus esąs „žemės prasmė", o antžmogis. Žmogaus pastangos turinčios padaryti, kad antžmogis *tikrai* taptų žemės prasme. Palygintas su antžmogiu, žmogus juk atrodąs „tarsi patyčia ir skausminga gėda" (I, 3). Visos būtybės savo išsivystymo eigoje sukūrusios tai, kas jas pralenkia, kas esą daugiau negu jos pačios. Nuosekliai tad ir žmogus negalįs atsilikti; jis negalįs būti „šio didžio potvynio atoslūgis". Jis taip pat turįs save peržengti ir pagaminti tai, kas būtų aukštesnis negu jis pats. „Aš saikdinu jus, mano broliai", – šaukė Zaratustra rinkoje, – „būkite žemei ištikimi", nes žemė kildina vis tobulesnių padarų. Jai ištikimybė kaip

tik ir yra troškimas, kad ir žmogus virstų aukštesniu padaru. Šis troškimas turįs pasidaryti toks galingas, kad jis tarsi žaibas pervertų visą žmogaus būtybę. „Aš esu šio žaibo šauklys, – kalbėjo Zaratustra, – o žaibas vadinasi – antžmogis" (I, 4).

Šios Nietzsche's mintys mums yra daugiau ar mažiau žinomos. Apie jas daug prikalbėta bei prirašyta. Gal tik vienas dalykas yra kiek išsprūdęs nepastebėtas, būtent: *žmogaus virtimą antžmogiu Nietzsche skelbia kaip Dievo mirties pasėką.* Kol Dievas buvo gyvas, Jis buvo žemės prasmė. Todėl buvo galima pasitraukti į mišką, ten giedoti giesmes, juoktis, verkti, murmėti ir tuo būdu, susitelkus aplink Jį vieną, Jį garbinti nevirstant pusgalviu bei pusgyviu. Bet dabar, Dievui mirus, mūsų būtis kinta iš pagrindų. Dabar *žemė* virsta vienintele atrama. Būti jai neištikimam dabar yra „didžiausias nusikaltimas", kaip kad seniau toks didžiausias nusikaltimas buvo neištikimybė Dievui. Tačiau Dievas mirė numarindamas ir šį nusikaltimą. Baisiausia dabar yra nusisukti nuo žemės. Todėl Nietzsche *nuodintojais* vadina visus tuos, kurie ir po Dievo mirties tebekalba „apie antžemiškas viltis" (I, 3), nes jie vis dar nesuprantą, kad, Dievui mirus, prasideda *nauja* istorija, aukštesnė istorija, „negu bet kuri ligšiolinė istorija", kaip tai Nietzsche skelbia kitame savo veikale, pavadintame „Džiugus mokslas" (1882)[12]. Dievo mirtis esanti toks „milžiniškas įvykis", kad jo reikšmę mes vargu ar iš viso suvokiame. „Šio įvykio didybė yra mums net per didelė". Jo prasmė tebėra „dar tik pakeliui": ji dar nėra atėjusi „ligi žmonių ausų". Nes viskas reikalauja laiko. „Žaibas bei griaustinis reikalauja laiko, žvaigždžių šviesa reikalauja laiko, žygiai reikalauja laiko, net ir tada, kai jau atlikti; reikalauja laiko, kad būtų išvysti ir išgirsti". Nietzsche's metu Dievo mirtis, tiesa, jau buvo įvykusi, bet šio įvykio prasmė liko ano meto žmogui „net tolimesnė negu tolimiausios žvaigždės". Štai kodėl Nietzsche's pamišėlis, ieškojęs Dievo su žibintu rankoje, taip tėškė šį žemėn, kad „jis sudužo į skeveldras ir užgeso".

[12] *Nietzsche Fr.* Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 125.

Dievo mirties šauklys, kalbėjęs rinkos miniai ir pastebėjęs, kad ši tik šypsosi jo klausydama, staiga suprato, kad prabilęs „dar nelaiku" (ten pat).

Aiškindamas Zaratustros atneštą Dievo mirties žinią, vokiečių filosofas M. Heideggeris įspėja mus nebūti per skubiems ir Nietzsche's šūkį „Dievas mirė" nelaikyti tik „asmeniniu jo nusiteikimu, todėl vienašališku ir lengvai atremiamu, nurodant, kad ir šiandien daugelis žmonių tebelanko bažnyčias ir pakelia gyvenimo smūgius, vedami krikščioniškojo pasitikėjimo Dievu"[13]. Nietzsche's paskelbtą Dievo mirtį Heideggeris laiko išraiška to, kas vyko visą Vakarų istorijos metą, kas tačiau niekad nebuvo *garsiai* ištarta. Nietzsche pirmasis[14] turėjo drąsos paskelbti tai viešai: rinkos aikštė kaip tik ir yra šios viešumos prasmuo. „Nietzsche's žodis, – sako Heideggeris, – ištaria dviejų tūkstančių metų Vakarų istorijos likimą" (p. 196–197). Šiuo žodžiu Nietzsche anaiptol nenorėjęs išsakyti tik savo vidaus istorijos; jis nenorėjęs paskelbti, kad tik jo sieloje Dievas miręs. Šūkis „Dievas mirė" yra, pasak Heideggerio, „istorinės slinkties" pavadinimas; slinkties, apsprendusios tiek praėjusius šimtmečius, tiek dabartinį amžių. Tai *slinktis nihilizmo linkui*, pasiekusi savo gelmes kaip tik šiuo galutiniu žmogaus nusigrįžimu nuo anapusinės tikrovės. „Žodis 'Dievas mirė' reiškia, – sako Heideggeris, – kad antjuslinis pasaulis nebeteko įtakingos jėgos, kad jis nebeteikia gyvybės" (p. 200). Tai kaip tik ir esanti „pagrindinė Vakarų istorijos slinktis" (p. 201). Laikui bėgant, ši slinktis vis stiprėjusi, apėmusi vis daugiau tautų, plėtusi savo įtaką į vis daugiau sričių, kol galop Dievo vietą užėmęs žmogus. „Rūpestis religiniu kultu buvo pakeistas kultūros

[13] *Heidegger H.* Holzwege, Frankfurt a. M., 1950, p. 196.

[14] Iš rašytojų, skelbusių Dievo mirtį, pirmasis buvo *Johann Paul Richter* (1763–1825), žinomas slapyvardžiu *Jean Paul*, kuris 1795 m. išleido fantastinį apsakymą, pavadintą „Negyvo Kristaus kalba nuo pasaulio pastato, kad nėra jokio Dievo". Ši mirusio ir niekad neprisikėlusio Kristaus 'kalba' turėjo didžios įtakos „Velnius" rašančiam F. Dostojevskiui: vienoje vietoje Kirilovas kalba apie mirusį ir neprisikėlusį Kristų beveik tais pačiais žodžiais kaip ir Jean Paul (plg. *Dostojevskij F. M.* Sobranije sočineniji, t. VII, p. 642–643).

kūrimu bei civilizacijos plėtimu. Kūrybiškumas, seniau buvęs biblinio Dievo savybė, dabar virto žmogiškojo veikimo pažiba" (p. 203). Nuosekliai tad ir ateizmas nėra nei vieno kurio laikotarpio, nei vienos kurios tautos padarinys. *Ateizmas yra istorinė dabartinio žmogaus būsena.* Jis nėra esmėje subjektyvi nuotaika ar įsitikinimas, bet objektyvus gyvenimo būdas, apimąs net ir tuos, kuriems Dievas tebėra gyvas. Net ir tikintieji šiandien gyvena bei veikia taip, tarsi Dievas iš tikro būtų miręs ir tarsi anapusinė tikrovė ir jiems nebeteiktų gyvybės. Mes visi šiandien esame priėję ateistinį amžių ir gyvename istorijos ateizmą. Vienas vienintelis pavyzdys – trumpumo dėlei – gali gražiai pavaizduoti šią mus visus ištikusią nelemtą būseną.

Daugiau nei prieš 60 metų dvisavaitinis prancūzų laikraštis „Mercure de France" (1907) paskelbė apklausą iš vieno vienintelio klausimo: „Kaip atrodo, ar religinė idėja bei religinis jausmas nyksta ar auga?" Tų pačių metų balandžio numeryje (Nr. 236) buvo įdėti 33 įvairių tautybių mokslininkų bei rašytojų atsakymai, tarp kurių buvo nuomonės ir dviejų rusų marksistų, būtent rašytojo M. Gorkio ir filosofo bei sociologo G. Plechanovo. Gorkio atsakymą praleisime, nes Gorkis priklausė vadinamųjų „dievadirbių" (bogostroiteli) sąjūdžiui, bandžiusiam paversti marksizmą penktąja pasauline religija. Šioje vietoje mums yra būdingas tik Plechanovo atsakymas: „Žmonijos pažanga marina tiek religinę idėją, tiek religinį jausmą"[15]. Žodžiai „žmonijos pažanga" yra esminiai, nes jie pagrindžia Plechanovo mintį: 'pažanga' Plechanovui reiškia tai, ką šiandien vadiname 'sekuliarizacija'. Tai pasaulio išvilkimas iš viso, kas antgamtiška bei dvasiška. „Mokslinis reiškinių aiškinimas, – teigia Plechanovas, – gali būti tik materialistinis. Dvasinių būtybių įsikišimas, laukiniam žmogui išaiškinąs kiekvieną reiškinį, nieko nebeišaiškina Berthelot[16]; šitokio išaiškinimo reikšmė kultūringam

[15] *Plechanov G. V.* Izbrannyje filosofskije proizvedenija, Moskva, 1957, t. III, p. 105; plg. taip pat p. 702.

[16] *M. P. Berthelot* (1827–1907), prancūzų chemikas ir Mokslo akademijos narys, čia yra Plechanovo minimas kaip kultūringo žmogaus prasmuo.

žmogui darosi juo menkesnė, juo labiau jis pasisavina mokslo laimėjimus". Tai reiškia: *kultūros kilimas smukdo religiją*, nes vis labiau stumia Dievą iš pažinimo srities kaip jos pagrindą. Pasaulio pažinimas darosi vis labiau nuo Dievo nepriklausomas; jis vyksta pagal savo paties dėsnius, neturinčius su religija nieko bendra. Tai pastebima, pasak Plechanovo, ne tik moksle, bet ir dorovėje: ši galinti taip pat „egzistuoti nepriklausomai" nuo Dievo ir nuo žmogaus santykio su juo, arba religijos. Juo labiau esančios nepriklausomos kitos žmogaus gyvenimo sritys, kaip ekonomika, technika, socialiniai santykiai, menas ir t. t. Todėl Plechanovas mano galįs spėti, jog ateis laikas, kai „išnyks bet kokie antgamtinių pažiūrų pėdsakai" ir religija „nustos buvusi".

Kaip toli šis Plechanovo spėjimas yra pažengęs, rodo mums vėlesnis apklausas, paskelbtas praėjus maždaug 50 metų kito prancūzų laikraščio „Age nouveau" (1955) tuo pačiu klausimu, būtent ar Dievo idėja turi reikšmės dabarties žmogui. Šalia įvairių atsakymų, paskelbtų šio laikraščio 1955 m. sausio numeryje, įdomus mūsų atžvilgiu yra atsakymas Maurice Nadeau: „Kovoti su Dievo idėja? Kodėl? Man atrodo, kad ji tirpsta savaime... Man atrodo, kad juk visiškai nesvarbu, jei darbininkas ir jo darbdavys, būdami abu krikščionys, susitinka toje pačioje bažnyčioje. Nes ne čia vyksta jų gyvenimo tikrovė, o fabrike"[17]. Fabrikas gi yra tokia vieta, kurioje vyrauja ne religiniai, bet ekonominiai bei socialiniai dėsniai. Todėl nors darbininkas ir fabriko savininkas ir yra krikščionys, nors juodu ir susitinka petys į petį prie Dievo Stalo, abu priimdami tą patį Viešpatį į savo širdį, – šis religinis veiksmas neturi jokios reikšmės jų santykiui fabrike, kurį valdo nebe tikėjimas į Dievą, o ekonominė tikrovė ir net klasių kova: vienos už didesnį pelną, kitos už geresnį atlygį. Ir tik šis pelno-atlygio santykis apsprendžia darbdavio-darbininko santykį. *Dievas* kaip socialinių santykių tvarkytojas čia yra miręs. Kas galėtų neigti, kad šiandien taip iš tikro ir yra? Marksizmo pasisekimas juk ir glūdi įžvalgoje, jog socialekonominis

[17] Cit. iš: *Lacroix J.* Le sens de l' athéisme moderne, p. 12.

gyvenimas turi *savą* dėsningumą ir todėl savą problematiką, kuri gali būti išspręsta ne šaukiantis geros valdančiųjų valios, o žadinant valdomuosiuose jų padėties sąmonę. Kad darbininkai vargsta ir skursta, tai žinojo krikščionys ir prieš Marxą. Tačiau jie tikėjosi jų padėtį pagerinsią turtingųjų *išmalda*, todėl nuolatos šiuos skatino būti gailestingus. Tai buvo pastanga socialinį klausimą spręsti *religiniu* būdu. Marxas pirmasis nureligino šio klausimo sprendimą, patikėdamas jį proletariato sąmonei ir kviesdamas darbininkus į kovą. Tuo būdu religinė idėja bei religinis jausmas šioje srityje iš tikro mirė, kaip kad Plechanovas ir buvo numatęs.

Tai tik vienas pavyzdys. Tačiau ir kitų kultūrinio gyvenimo sričių – filosofijos, mokslo, meno, politikos – sklaida parodytų mums tą patį: niekur nerastume Dievo kaip šių sričių tvarkdario; jų tvarkdarys jau yra pats žmogus, vaduodamasis nebe religijos nurodymais, o vadinamaisiais objektyviniais pačių šių sričių dėsniais bei veiksniais. Jeigu kai kurie šių sričių kūrėjai į Dievą dar ir tiki, tai jų tikėjimas pasilieka tik subjektyvi jų pačių nuotaika, nevirstanti *objektyvia* pasaulinio jų gyvenimo lytimi. Jiems Dievas tebegyvena jų sąmonėje, bet jau yra miręs jų būties sąrangoje. Tai ir yra ana Heideggerio minima Vakarų istorijos slinktis, šiandien virtusi tiek tikinčiųjų, tiek netikinčiųjų būsena. Ją priimame kaip savaime suprantamą, nes tai *mūsų* padėtis, į kurią esame taip įaugę, kaip į tautybę, į gimtąją kalbą arba į elgimosi būdus bei papročius. Ją kaip savaime suprantamą priima net katalikų teologai, seniau nuolatos pabrėžę kiekvieno žmogaus veiksmo ryšį su Dievu bei kvietę šį ryšį pareikšti ir iš viršaus: malda, palaiminimu, pašventimu ar bent atodūsiu. Šiandien jie jau teigia: „Kad susivoktų pasaulyje, žmogus Dievo nėra reikalingas; šioje srityje dabarties žmonija gali be Dievo visiškai išsiversti"[18]. Dar daugiau: Dievo nereikalingumas yra laikomas „aiškiu dabartinio žmogaus subrendimo ženklu"; dabarties žmogus esąs „pajėgus imti

[18] *E. Schillebeeckx*, cit. iš: *Bishop, Jourdain.* Die 'Gott-ist-tot' Theologie, Düsseldorf, 1968, p. 31.

žemės tvarkymą į savo paties rankas"; Dievas „pasaulinėje plotmėje yra nereikalinga prielaida" (ten pat). Kadangi tačiau žmogaus subrendimas pasaulio atžvilgiu vyksta kultūroje ir per kultūrą, todėl visa tai kaip tik ir patvirtina minėtą Plechanovo spėjimą, kad kultūros pažanga marina religinę idėją bei religinį jausmą ir kad šiandien šiuo atžvilgiu esame jau taip toli pažengę, jog drąsiai galime kalbėti apie šios idėjos mirtį.

Nors Dievo mirtis ir yra virtusi istorine mūsų būsena, vis dėlto reikia pabrėžti, kad *ji tegali liesti tik žmogaus nusistatymą Dievo atžvilgiu, o ne paties Dievo buvimą savyje.* Jeigu Dievas yra, Jis negali mirti jokiu atveju ir jokiu atžvilgiu; jeigu Jo nėra, tai tuo labiau negalima kalbėti apie Jo mirtį. Kiekvienu atveju Dievo mirtis Jo paties būtyje yra nesąmonė. Net ir Th. J. J. Altizerio Dievo mirties kaip kenozės samprata[19] neišlaiko kritikos, nes kenozė nėra Dievo mirtis, o tik jo visagalybės laisvas apsirėžimas žmogaus meilės bei laisvės dėlei[20]. Apie Dievo mirtį galima prasmingai kalbėti tik kaip apie žmogaus sąmonės pasikeitimą Dievo atžvilgiu: *Dievas gali būti miręs tik žmoguje.* Tai pabrėžė ir pats pirmasis Dievo mirties šauklys, būtent Fr. Nietzsche. Jis griežtai neigė mintį, esą Dievas pakeitęs savo santykį su pasauliu bei žmogumi. Minėtame savo veikale „Džiugus mokslas" Nietzsche sako, kad Dievas nei nepaklydo kaip vaikas, nei, sėdęs į laivą, neiškeliavo svetur. „Kur tad dingo Dievas?" – klausė Nietzsche's pamišėlis, skelbęs rinkos miniai Dievo mirtį. „Aš pasakysiu jums, kur Jis. *Mes Jį nužudėme* – jūs ir aš! Mes esame jo žudikai!.. Švenčiausiasis ir Galingiausiasis, kokį tik pasaulis lig šiol yra turėjęs, nukraujavo po mūsų peiliais" (Nr. 125). Kitaip tariant, žmogus įvykdė kažką, kas jame pačiame Dievą numarino. Jis atliko kažkokį ypatingą veiksmą, kuris taip pakeitė žmogaus santykį su Die-

[19] Plg. *Bishop J.* Ten pat, 98–107.

[20] Plačiau apie kenozę kaip Dievo laisvą apsirėžimą plg. *Maceina A.* Dievo Avinėlis, Putnam, 1966, p. 70–92. – Kenozės idėja iš tikro gali būti labai vaisinga tiek teologijai, tiek religijos filosofijai. Tačiau ji neturi nieko bendra su modernine 'Dievo mirtimi', nes kenozė yra paties Dievo veiksmas, o 'Dievo mirtis' tegali būti žmogaus veiksmas.

vu, kad Jis tiek sieloje, tiek gyvenimo sąrangoje tapo nebegyvas ir „liks nebegyvas". Iš Dievo pusės nepasikeitė niekas. Amžinojo Žodžio Įsikūnijimas žmogaus prigimtyje Dievo ne tik nenumarino, bet Jį apreiškė kaip gyvenantį „tarp mūsų" (*Jn 1, 14*) ir pasiliekantį su mumis „iki pasaulio pabaigos" (*Mt 28, 20*). *Įsikūnijimas yra aukščiausia Dievo kaip Gyvybės apraiška.* Juk šiuo veiksmu Dievas atėjo į mūsų gyvenimą, kad jame pasiliktų amžiams, kad prisiimtą mūsų prigimtį išvaduotų iš mirties ir neatskiriamai sujungtų ją su Dievybe kaip visokios gyvybės šaltiniu. Tad ir šiuo atžvilgiu Altizerio mintis, esą Dievas miręs Jėzuje ant kryžiaus, yra tik didžiulis nesusipratimas. Užtat kažkas pasikeitė iš žmogaus pusės. Žmogus ėmė taip santykiauti su Dievu, kad šis santykis sunaikino jame Dievo esmę, padarydamas Jį nebe Dievu ir tuo būdu Jį, vaizdingai kalbant, nužudydamas. Vakarų istorijos slinktis kaip tik ir ėjo *šitokio* santykio linkui. Devynioliktajame šimtmetyje ji pasiekė savo pilnatvės, nors ir nesąmoningai, nes, kaip liudija Nietzsche, ano meto žmonės net nesuprato šio naujo santykio su Dievu reikšmės; jie net nesuvokė, kad šiuo santykiu jie Dievą žudo. „Ir vis dėlto jie tai padarė", – tvirtina Nietzsche (ten pat). Mums tad dabar ir reikia pasiaiškinti, kas buvo tasai veiksmas iš žmogaus pusės, kuris jį pavertė – tegu ir nenoromis – dievažudžiu, paversdamas ir ateizmą istorine mūsų būsena.

2. *Dievas kaip vertybė Vakarų mąstyme*

Kas iškėlė ateizmą ir pavertė jį mūsų istorine būsena?

Atsakymų į šį klausimą gali būti ir yra gana įvairių: filosofijos nusisukimas nuo būties į sąmonę, atskiros asmenybės pabrėžimas, techninis pasaulio apvaldymas ir su juo einąs pasitikėjimas žmogaus galia, dorinis žmonijos nuosmukis pastaraisiais amžiais, Bažnyčios nesėkmė savą mokslą paversti tikrove ir t. t. Visi šie priekaištai bei kaltinimai mums yra žinomi ir visi jie daugiau ar mažiau pagrįsti. Tačiau visi jie yra per bendri ir per nuolatiniai, kad pajėgtų iš pagrindų pakeisti

žmogaus santykį su Dievu. Žinoma, jie turi šiam santykiui – jo būdui ir įtampai – įtakos, jį gilindami ar lėkštindami, jį plėsdami ar siaurindami. Vis dėlto vargu ar būtų galima įrodyti, kad ta ar kita čia minėta pakaita iš tikro būtų Dievo mirties kaltininkė. Juk kas rado Dievą būtyje, gali rasti jį ir sąmonėje. Tai žinojo jau šv. Augustinas, pabrėždamas, kad „manęs iš viso nebūtų, jei Tavęs nebūtų *manyje*" (*Conf I, 2*), ir todėl tikėdamasis iš savęs pažinimo prieiti prie Dievo pažinimo (*noverim me, noverim Te*). Žmogaus sklaida gali Dievą atidengti net įtikinamiau negu pasaulio sklaida: tai bendras šiandieninės religijos filosofijos polinkis. Atskiro asmens pabrėžimas, taip ryškus nuo renesanso laikų, irgi vargu ar įtakoja žmogaus santykį su Dievu *neigiama* prasme. Tai irgi patvirtina šv. Augustinas, vieną iš savo maldų sutraukdamas į prašymą „pažinti Dievą ir sielą. Nieko daugiau? Ničnieko!" (*Soliloquia I, 7*). Gilus pasinėrimas bendruomenėje gali būti net kliūtis santykiui su Dievu. Šį pasinėrimą komunistai ir nori panaudoti kaip priemonę, kad žmogus visiškai pamirštų Dievą – net ir sunkiomis savo gyvenimo valandomis, nes, vienatvėje kęsdamas, jis randa Dievą žymiai greičiau negu minioje. Techninis pasaulio apvaldymas šiandien, tiesa, yra dažnai kaltinamas. Tačiau argi ne pats Dievas pavedė žemę žmogui, liepdamas ją pasivergti ir būti jos valdovu (plg. *Pr 1, 28*)? O kaip kitaip galėtų jis plėsti viešpatavimą pasaulyje, jeigu ne technika? Tinkamai suprasta bei vykdoma, technika gali būti net išraiška žmogaus kaip Viešpaties paveikslo, kuriame kūrybiškumas užima pačią pirmąją vietą.

Dorinis žmonijos nuosmukis šiandien, be abejo, yra gana ryškus. Bet kada gi žmonija yra buvusi šventuolė? Ar šiandien ji, plačiu mastu žiūrint, yra pasidariusi blogesnė negu seniau? Ar svajonė apie viduramžius kaip ryškiausią Dievo Karalystės įkūnijimą žemėje nėra naivus „aukso amžiaus" sapnas? Bažnyčios nesėkmė ir net negalia vykdyti savo mokslą kasdienoje yra, be abejo, skaudus dalykas ir net krikščionijos gėda. Tačiau ar tai nėra ta pati tragika, dėl kurios skundėsi jau šv. Paulius kalbėdamas apie žmoguje gyvenantį piktumą, padarantį jį „nuodėmės įstatymo" belais-

viu (plg. *Rom 7, 18–23*)? Ar šiandienos šuolis į degančius dienos klausimus – revoliuciją, rasių lygybę, turto padalijimą, taiką – neatrodys po kurio laiko kaip tokios pat krikščionių klaidos, kokiomis dabar yra laikomi priėmimas Konstantino Bažnyčiai suteiktų išimtinių teisių, bažnytinės valstybės įsteigimas, kryžiaus karai, inkvizicija, vergijos pakanta, kapitalizmo glostymas ir kitos praeities paikybės? Kritiškai svarstant, sunku revoliucijos teologijoje rasti daugiau išminties negu karo teologijoje. Bažnyčia visados yra taikiusis prie istorijos reikalų. Deja, istorija yra valdoma ano „nuodėmės įstatymo", paverčiančio ir bažnytinius prisitaikymus dažna nuolaida nuodėmingai būsenai. Šiuo atžvilgiu dabartis nėra nė kiek šviesesnė negu praeitis.

Net ir naujausias atsakymas, suverčiąs kaltę už Dievo mirtį būties sampratai, krikščionybės pasisavintai iš graikiškosios filosofijos, yra didžiulis nesusipratimas. Pagal šį atsakymą, Bažnyčios Tėvai bei pirmieji Bažnyčios susirinkimai apvilkę krikščioniškąsias tiesas graikiškosiomis sąvokomis; jie prisiėmę graikiškąją būties sąvoką, neturinčią savyje asmeninio prado, ir todėl supratę Dievą kaip priežasčių Priežastį, kaip būtybių Būtybę, kaip pirmąjį viso ko Judintoją, bet ne kaip Dvasios Jėgą, veikiančią istorijoje, ir ne kaip žmogaus Tu; krikščioniškasis Dievas virtęs filosofų Dievu, nustodamas būti Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas – skirtumas, kurį pabrėžė B. Pascalis, pakartojo M. Scheleris ir kuris šiandien vaidenasi naujojoje teologijoje – tiek katalikų, tiek protestantų. Ši Dievo samprata, kilusi iš graikiškosios būties sampratos, kaip tik ir buvusi Dievo mirtis. Todėl dabar reikią išsivaduoti iš graikiškosios sampratos ir grįžti prie Šventraščio sampratos, kurioje būtis yra asmeninė ir kurioje Dievas yra Jėga bei Veikimas. Dabar net mėginama iš santykio vieno žmogaus (Aš) su kitu žmogumi (Tu) įrodyti Dievo *buvimą*: kelias į Dievą einąs ne iš būties apskritai, ne iš asmens vidaus, bet iš žmogiškojo sambūvio[21].

[21] Šį priekaištą graikiškajai filosofijai yra ypač išvystęs *H. Mühlen* savo studijoje „Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung", Paderborn, 1968.

Nors šitoks Dievo mirties aiškinimas šiandien ir yra *yra* madinis, jis mūsų neįtikina dėl keleto priežasčių. Visų pirma jame slypi gal ir nesąmoninga pastanga atjungti teologiją nuo filosofijos, tarsi tikėjimas į dieviškąjį Apreiškimą galėtų vykti tuščioje erdvėje. Šiuo atžvilgiu N. Berdiajevas teisingai pastebi, kad „teologijos, nepriklausomos nuo filosofijos, niekados nebuvo ir negali būti; teologija juk nėra Apreiškimas; ji yra tik žmogiškosios minties atoveikis Apreiškimui, ir šis atoveikis visados priklauso nuo tam tikrų filosofinės minties kategorijų"[22]. Todėl, kai Evangelija atėjo į ano meto graikiškąjį pasaulį, ji tučtuojau susidūrė su graikiškąja filosofija, ir graikiškųjų krikščionių atoveikis dieviškajam Apreiškimui Kristuje galėjo būti tik *graikiškas*, kaip kad išrinktosios Tautos atoveikis Viešpaties sandorai su Abraomu buvo *izraelitiškas*. Ir šiuo atžvilgiu teisus yra N. Berdiajevas, kuris, gindamas Bažnyčios Tėvus nuo minėto priekaišto (jį metė jau G. Florovskis daugiau nei prieš 30 metų[23]), sako, kad „Bažnyčios mokytojai naudojosi graikiškosios filosofijos sąvokomis todėl, kad tai buvo vienintelė ano meto filosofija"; dar daugiau: ji buvo „ano meto žmogiškojo mąstymo viršūnė[24], ir Bažnyčios Tėvai negalėjo praeiti pro šią filosofiją tylomis, nenorėdami paversti Visuotinės Bažnyčios užkampio sekta, kalbančia tik Izraelio kultūros erdvėje išaugusiems žmonėms. Betgi mastas, kurį Bažnyčios Tėvai taikė prisiimdami graikiškosios filosofijos sąvokas, buvo ne pati ši filosofija, o krikščioniškasis Apreiškimas. Nesusipratimas juk yra kalbėti apie graikiškąją filosofiją tarsi kokį *vienalytį padarą*: ji buvo – ypač pirmaisiais krikščionybės amžiais – nepaprastai dauginga. Ir ne kiekviena jos srovė pasirodė esanti pajėgi būti žmogiškosios minties atoveikiu dieviškajam Apreiškimui Kristuje. Net Platonas ir Aristotelis nebuvo nei Bažnyčios Tėvų, nei vėlesnių scholastinės filosofijos atstovų priimti jų visumoje; ir čia buvo padaryta didžiulė atranka, net sužalojant šių mąstytojų pagrindines idė-

[22] *Berdiajev N.* Ortodoksija i čelovečnostj // „Putj", 1937, No. 53, p. 60.
[23] Plg. *Florovskij G.* Puti russkogo bogoslovija, Paris, 1937.
[24] *N. Berdiajev,* Ortodoksija i..., p. 60.

jas: nei platonizmas patristikoje, nei aristotelizmas scholastikoje nėra autentiški. Jie yra *sukrikščioninti*, vadinasi, pertvarkyti taip, kaip reikalauja krikščionybės įvykiai bei tiesos. Todėl dabartinis priekaištas, esą graikiškoji filosofija iškreipusi krikščioniškąją dvasią arba bent ją suskurdinusi, galioja visiškai priešinga prasme: ne graikiškoji filosofija suskurdino krikščionybę, o greičiau krikščionybė suskurdino graikiškąją filosofiją, nes ją naudojo tik tiek, kiek reikalavo Apreiškimas. O kad ši filosofija Apreiškimo paslapčių nepajėgė tolygiai išreikšti, yra visiškai nenuostabu, nes to neišreiškia jokia filosofija. Kaltinti dėl to graikiškąją filosofiją, vadinant jos būties sampratą Dievo mirtimi, kaip tai šiandien Europoje daroma[25], reiškia ne ką kitą, kaip šį kaltinimą išplėsti visai filosofijai, atmesti bet kokį gilesnį tikėjimo apmąstymą žmogaus protu ir pasinerti nepatikrintų svaičiojimų sritin. Galimas daiktas, kad scholastinė teologija per daug pasitikėjo graikiškosios filosofijos galia ryšium su krikščionybės paslaptimis. Tačiau ar ne tą pačią klaidą šiandien daro katalikų teologija, scholastikos vietoje piršdama transcendentalinę (K. Rahneris), ir protestantų teologija, pasirinkdama egzistencialinę (R. Bultmannas) filosofiją? Ar šios filosofinės srovės bus pajėgesnės Apreiškimą tolygiau išreikšti, šiandien niekas pasakyti negali. Šiandien – kaip ir anksčiau – viena tik aišku, kad *ne kiekviena filosofija yra tinkama būti protine krikščioniškojo Apreiškimo lytimi.* Todėl skirti dvasias (plg. *1 Jn 4, 1*) yra dabar lygiai toks pat svarbus uždavinys, kaip ir visados.

Giliausią atsakymą į tai, kokiu veiksmu žmogus Dievą numarino, yra davęs M. Heideggeris savo studijoje „Nietzsche's žodžiai 'Dievas mirė'" (1943). Jo atsakymas skamba šitaip: *Dievas mirė tą akimirką, kai buvo paskelbtas aukščiausia vertybe.* „Paskutinis smūgis Dievui ir antjusliniam pasauliui, – sako Heideggeris, – glūdi tame, kad Dievas, būtybių Būtis, buvo nužemintas į aukščiausią vertybę. Ne tai buvo smarkiausias smūgis Dievui, kad Jis buvo laikomas nepažįstamu, kad Jo buvimas buvo skelbiamas neįrodomu, bet tai, kad Dievas, pripa-

[25] Plg. *Mühlen H.* Die abendländische...., p. 19.

žintas tikrai esančiu, buvo pakeltas į aukščiausios vertybės rangą"[26]. Pirmu požiūriu atrodo, kad šis teiginys esąs prieštaravimas. Juk kaip gali išaukštinimas virsti pažeminimu? Tai suprato ir pats Heideggeris klausdamas: „Argi galima ką nors dar labiau pagerbti negu pakeliant jį į pačios vertybės rangą?" (p. 238). Tačiau šitoks pagerbimas *Dievo* atžvilgiu yra apgaulus. Tik paviršium žiūrint, galima Dievo paskelbimą aukščiausia vertybe laikyti Jo išaukštinimu. Esmėje tačiau tai yra Jo pažeminimas: Heideggeris vadina jį net „didžiausiu piktžodžiavimu"[27]. Kodėl?

Dievo paskelbimas aukščiausia vertybe slepia savyje du vieno ir to paties dalyko atžvilgiu: *a) Dievo pajungimą žmogui* ir *b) žmogaus iškilimą viršum Dievo*. Kol Dievas yra suprantamas kaip Būtis, tol Jis pasilieka nuo žmogaus nepriklausomas, nes „žmogus nėra būties viešpats, – kaip teisingai pastebi Heideggeris (p. 29). Jei būtis *yra*, žmogui telieka tarti 'taip'; jei būties *nėra*, jis tegali tarti 'ne'. Nei būties, nei nebūties atžvilgiu žmogus neturi jokios galios – net ir savo mąstymu, nes ir šis seka būtimi, o ne atvirkščiai. Štai kodėl kiekviena Dievo kaip Būties samprata, nuosekliai išvystyta ligi galo, baigiasi Jo garbinimu, vadinasi, žmogaus nusilenkimu prieš Dievą. Viskas betgi apsiverčia aukštyn kojomis, jei Dievas yra suprantamas kaip vertybė. Būtis yra savyje ir sau. Tuo tarpu vertybė savyje ir sau yra nesąmonė. Vertybė visados yra arba *kam* nors arba *kieno* nors. „Keista pastanga", kaip ją vadina Heideggeris (p. 35), atskleisti kažkokią nuo būties nepriklausomą 'vertybių karalystę' (M. Scheleris, N. Hartmannas ir kt.), yra nesusipratimas: *bebūtė vertybė yra taip lygiai negalima, kaip ir bevertė būtybė*. Jei tad Dievas yra vertybė, tegu ir aukščiausia, tai Jis irgi yra vertybė kam nors arba kieno nors. Kas šiuo atveju yra tasai 'kas nors'? Ne kas kita, žinoma, kaip *žmogus*. Kitaip tariant, Dievas kaip vertybė virsta žmogaus reikalu; Jis esti įtraukiamas į žmogaus sritį; Jis yra ne sau ir ne savyje, bet žmogui ir žmoguje, nes „kiekvienas vertinimas, net jeigu vertinama ir teigiamai, yra susubjektyvinimas" (M. Heideggeris,

[26] *Heidegger M.* Holzwege, p. 239–40.
[27] *Heidegger M.* Über den Humanismus, Frankfurt a. M., 1949, p. 35.

ten pat). Tai reiškia: Dievas yra *man* ir Jis tik tiek *yra*, kiek Jis *man* yra, kiek jis yra *man* vertas, nes „kainojant ką nors kaip vertybę, įvertintasis lieka tik kaip žmogaus kainojimo objektas" (ten pat), nustodamas būti nepriklausomas nuo vertinamojo sprendimo. Dievas kaip Būtis esti šiuo atveju pajungiamas žmogui kaip šiojo vertybė, būtent kaip objektas jo norų bei troškimų, jo siekių, jo veiklos. Be abejo, Dievas toks ir yra. Krikščioniškoji Dievo kaip Išganytojo samprata išreiškia tai visu svoriu. Tačiau visa tai yra tikra tik tuo atveju, jei Dievas iš viso yra. Kitaip sakant, *Dievas yra vertybė tik todėl, kad Jis yra Būtis*, o ne atvirkščiai. Tik mąstant Dievą kaip Būtį, galima prieiti prie Jo ir kaip žmogaus buvimo prasmės ar žmogiškosios širdies – anos augustiniškosios *cor inquietum* (plg. *Conf. I, 1*) – patenkinimo. Priešingas kelias baigiasi Dievo mirtimi. Pastumti į šalį Dievą kaip Būtį (šiandien taip nemėgstamą 'filosofų Dievą'), o susitelkti aplinkui Jį kaip vertybę (šiandien taip madinį 'Abraomo bei Izaoko Dievą') reiškia išleisti iš akių Jo esmę ir tuo pačiu paversti jį žmogaus reikalu, tarsi šiam reikalui Dievas ir tebūtų. Tai reiškia ontologinį Dievo klausimą pažeminti į antropologinį klausimą ir tuo būdu jį paskandinti bendrame žmogaus klausime. Štai kodėl marksistai šiandien ir pabrėžia, kad „kalbėti apie Dievą reiškia kalbėti apie mūsąją Dievo sąvoką. O pokalbis apie žmogiškąją Dievo sąvoką iš tikro yra pokalbis apie patį žmogų"[28]. Dievas kaip vertybė esti suliedinamas su žmogumi, nes juk *jo* vertybė Jis ir yra. Tuo

[28] *B. Bošnjak*, Zum Sinn des Unglaubens, sutelktiniame leidinyje „Marxistisches und christliches Weltverständnis", serija „Weltgespräche", Freiburg i. Br., 1966, t. I., p. 22–23. – Nuostabos kelia tačiau tai, kad ir katalikų mąstytojai dabar pradeda beveik pažodžiui kartoti marksistų nusistatymą bei mintis: pagrindinis klausimas šiandien esąs ne tai, ar Dievas *yra*, bet tai, „ar iš viso prasminga apie Dievą *kalbėti*"; reikalas šiandien sukąsis ne „apie Dievo įrodymą, o apie Dievo sąvoką" (*Coreth Em.* Die Gottesfrage als Sinnfrage // „Stimmen der Zeit", 1968, Nr. 6, p. 361). Bet argi taip jau sunku suprasti, kad *prasmingai* apie Dievą kalbėti galima tik tada, jei Jis yra; vadinasi, tik Jo buvimas ir todėl tik šio buvimo atskleidimas įprasmina bei įgalina ir bet kokį kalbėjimą apie Jo sąvoką; Dievo sąvoka atsiremia į Jo buvimą, o ne atvirkščiai, kaip dabar mėginama teigti. Juk jei Dievo nėra, tuomet Jo sąvoka yra nesuprantamas: ji reiškia ne tai, ką ji sako. O tikrą jos prasmę patirti galima tik tada, jei žinosime, ar Dievas yra. Taigi: *ne Dievo sąvoka, o Dievo tikrovė yra pagrindinis klausimas.*

tad ir baigiasi Dievo kaip vertybės samprata, žiūrint į ją iš Dievo pusės: Dievas nustoja buvęs kaip Būtis.

Žiūrint į šią sampratą iš *žmogaus* pusės, išeina aikštėn jo pastanga pakilti viršum Dievo; pastanga gal ne visada sąmoninga, bet neišvengiamai glūdinti šios sampratos pagrinduose. Vertinis sprendimas (*Werturteil*) juk visados yra kartu ir *apsprendimas*. Tai reiškia: ką nors vertindamas, žmogus virsta vertinamojo dalyko teisėju; jis skelbia ištarmę ir tuo būdu pasikelia viršum šio dalyko. Vertintojas juk stovi aukščiau negu vertinamasis, nes tik iš šios aukštesnės plotmės jis tegali tarti, kas yra vertybė, o kas ne. Tuo vertinis sprendimas ir skiriasi nuo būtinio sprendimo (*Seinsurteil*), kad šis pastarasis esti, kaip jau anksčiau minėta, visados būčiai palenktas ir todėl *jos* apspręstas. Tiesa, kai kurie marksistai yra linkę net ir būtinį sprendimą suprasti kaip žmogaus viešpatavimą bei jo galios išraišką. Šį polinkį gražiai apibūdina, sakysime, V. A. Lugovskojus (1902–1957) eilėraščiu „Žvaigždė", kuriame prisipažįsta esąs tik „smėlio grūdelis Žemės rutulio paviršiuje", gal net tik „smėlio grūdelio šešėlis", palygintas su žvaigždės likimu. Tačiau „tuo, kad tave regiu; tuo, kad tave pažįstu; tuo, kad tave mąstau, – ašen esu tavo valdovas (*ja vlasten nad toboju*)"[29]. Bet tai tik Hegelio atoaidžiai. Pačioje sovietų filosofijoje būtis stovi vis dėlto viršum sąmonės ir šiąją apsprendžia, kas kai ką Vakaruose net yra sugundę vesti lygiagretę tarp marksistinio ir tomistinio realizmo[30]. Kiekvienu atveju būtinis sprendimas nereiškia žmogaus galios būties atžvilgiu, išeinančios aikštėn visu ryškumu kaip tik vertinio sprendimo atžvilgiu. Todėl Heideggeris teisingai sako, kad vertinti reiškia ne leisti būtybei *būti* (to žmogus nepajėgia), bet leisti jai *galioti*[31]. O kiek ir kaip būtybė galioja, tai apsprendžia pats žmogus.

Čia tad ir glūdi pagrindas, kodėl Dievo paskelbimas aukščiausia vertybe yra Jo nužudymas. Juk ne tai svarbu, kad žmo-

[29] *Lugovskoj V. A.* Zvezda // Antologija russkoj sovetskoj poezii 1917–1957, Moskva, 1957, t. I, p. 501.

[30] Plg. *Wetter G. W.* Der dialektische Materialismus, Freiburg i. Br., 1958.

[31] Plg. *Heidegger M.* Über den Humanismus, p. 35.

gus Dievą teigiamai įvertina, bet tai, kad jis Jį iš viso *vertina*, pasidarydamas Jo teisėju ir nustatydamas, *kad* Jis vertas (vertybė) ir *kiek* Jis vertas (aukščiausia). Žmogus nusprendžia, kad Dievas galioja. Betgi Dievas, kuris žmogaus sprendimu galioja (ar negalioja), yra nebe Dievas. Jeigu šiandien primygtinai kartojama, esą įrodytas Dievas yra nebe Dievas, nes egzistuojąs žmogaus malone, tai tuo labiau šitai tinka galiojančiam Dievui: *Dievas galioja tiktai žmogaus sprendimu*. Bet kaip tik šiuo sprendimu žmogus ir pasikelia viršum Dievo. Dievo vertinimas yra ne tik Jo įtraukimas į žmogiškąją plotmę, bet sykiu ir žmogaus viršenybės pabrėžimas. Vertinis sprendimas Dievo atveju yra, krikščioniškai kalbant, ana pirmykštė liuciferiška nuodėmė, kai kūrinys mėgina pakilti viršum Kūrėjo. Štai kodėl Heideggeris Dievo vertinimą ir vadina piktažodžiavimu, stebėdamasis, kad jį ištarė „ne šalia stovintieji, kurie į Dievą netiki, bet tikintieji ir jų teologai"[32]. Mąstymas vertybėmis pasirodė esąs tikrai „radikalus žudymas", nes šiam mąstymui „būtis galioja tik kaip vertybė" (p. 242–243).

Vakarų istorijos slinktis kaip tik ir ėjo šitokios mąstymo pakaitos kryptimi: Dievas kaip Būtis virto aukščiausia vertybe. Žmogus tarėsi esąs Dievo *reikalingas*: savo gyvenimo prasmei bei laimei, savai baigtybei, saviems smūgiams bei kančioms, net savai gerovei bei sveikatai. Kaip gamta patenkina medžiaginius žmogaus reikalavimus ir todėl yra jam reikalinga, nors ir ne visados drauginga, taip Dievas turįs patenkinti dvasinius jo reikalus, nors ir ne visados patogiu būdu, reikalaudamas paklusti, susivaldyti, daug ko atsisakyti ir t. t. Vertinis Dievo mąstymas sutiko su šiais 'nepatogumais', nes žmogui Dievo *reikia*. Todėl jis Dievo buvimo ne tik neneigė, bet laikė jį savaime aiškiu, kadangi atsiskleidžiančiu kaip tik aname žmogaus reikalingume. Dievo troškulys arba nerimas Dievop nurodąs savaime ir į Jo buvimą. Protiniai Dievo buvimo įrodymai, kuriais taip didžiavosi viduramžiai, mąstę Dievą kaip Būtį, vertiniam Dievo mąstymui atrodė esą neprasmingi, nes neatskleidžią Dievo kaip žmogaus reikalo. Kas man rūpi anasai aristotelinis Pirmasis

[32] *Heidegger M.* Holzwege, p. 242.

Judintojas? Mąstomas kaip Būtis Dievas juk būna anapus žmogaus ir todėl darosi šiam neįdomus – pagal vieno iš naujųjų dabarties teologų: „Gryna objektyvybė, neliečianti manos egzistencijos, man visiškai nerūpi"[33]. Todėl atrodė, kad vertinis Dievo mąstymas šią „grynąją objektyvybę" Dievo atžvilgiu kaip tik ir pergalėjo, sujungdamas Dievą su žmogumi tuo, kad Jį padarė šiojo vertybe. Atrodė, kad čia atsiveria naujas kelias gilesniam žmogaus santykiui su Dievu, negu kad buvo seniau, kai Dievas buvo mąstomas kaip Būtis. Šis kelias nemetamas ir šiandien. Juo mėginama dabar eiti net sparčiau, ontologinį Dievo klausimą vis labiau paverčiant antropologiniu klausimu, vadinasi, Dievą kaip Būtį savyje vis labiau suvedant į Dievą kaip žmogaus gyvenimo bei veiklos prasmę[34]. Paviršium žiūrint, šis kelias atrodo tiesus ir lygus; juo eiti lengva ir net gražu. Esmėje tačiau jis yra klystkelis. Tai atskleidė *teoriškai* Heideggeris, laikydamas vertinį Dievo mąstymą Jo nužudymu žmogaus sąmonėje, o *praktiškai* komunizmas, paskelbdamas Dievą nevertybe ir kovodamas su šia nevertybe visose gyvenimo srityse.

3. *Dievas kaip nevertybė komunizme*

Vertinio mąstymo apgaulę Dievo atveju gražiai parodo vienas būdingas prancūzų filosofo komunisto R. Garaudy posakis: „Mano troškulys neįrodo šaltinio (buvimo. – *A. Mc.*)"[35]. Tai reiškia: tarp to, kad man Dievo reikia, ir Jo buvimo nėra jokio būtino ryšio. Kaip žmogus nutrokšta smėlio dykumose,

[33] *Blank J.* Verändert Interpretation den Glauben? // „Wort und Wahrheit. Zeitschrift für Religion und Kultur", 1969, Nr. 1, p. 11.

[34] Plg. sutelktinį veikalą (olandų teologų): Zerbrochene Gottesbilder, Freiburg i. Br., 1969; sutelktinį veikalą (vokiečių teologų): Wer ist das eigentlich – Gott? / hrsgb. von *H. J. Schurz*, München, 1968; *Dewart L.* Die Zukunft des Glaubens, Einsiedeln, 1968; *Schillebeeckx E.* Gott – die Zukunft des Menschen, Mainz, 1959; sutelktinį veikalą: Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums / hrsgb. von *H. van der Linde*, Freiburg i. Br., 1968.

[35] *Garaudy R.* Vom Bannfluch zum Dialog // Der Dialog / hrsgb. von *R. Garaudy, J. B. Metz, K. Rahner*, Hamburg, 1966, p. 87.

jei ten vandens nėra, taip lygiai jis sunyksta savoje egzistencijoje, jei Dievo nėra. Kaip ne troškulys atidengia vandenį, o vandens *buvimas* patenkina troškulį, taip prasmės bei laimės ieškojimas neatskleidžia Dievo, o priešingai, Dievas virsta prasme bei laime tik tada, jeigu Jis yra. Atvirkščias kelias, kuriuo mėgino ir tebemėgina eiti vertinis mąstymas, paverčia Dievą anuo klaidinančiu dykumų reginiu (*fata morgana*), kurį besivydamas žmogus kaip tik ir žūsta, nes atitrūksta nuo jį apsupančios tikrovės, slepiančios savyje – bent iš dalies – jo ieškomą pagalbą. Komunizmas kaip tik tuo ir didžiuojasi, esą atskleidęs Dievą kaip tokį klaidinantį reginį, apibūdindamas santykį su Juo, arba religiją, kaip „žmonių svaigalą" (K. Marxas), neleidžiantį pajausti žemiškojo buvimo naštos ir todėl trukdantį šia našta nusikratyti arba ją bent žymiau pasilengvinti. *Dievas komunizme yra nevertybė.* Jis nesąs žmogui reikalingas; priešingai, Jis esąs kenksmingas – lygiai kaip anasai *fata morgana* keleiviui dykumose, jei šis leidžiasi jo grožio suviliojamas ir ieško jame pavėsio nuo saulės kaitros. Komunizmas aiškiai bei atvirai skelbia: „Mums, ateistams, nieko nėra pažadėta, ir niekas mūsų nelaukia"[36]. Ateitin žvelgia tiek ateistai, tiek tikintieji. Tačiau tikinčiųjų ateitis atsiremia į Dievo pažadą ir išsipildo Dievuje: Dievas tarsi laukia tikinčiųjų, žygiuojančių istorijos keliu. Tuo tarpu ateistų ateitis atsiremia tik į juos pačius ir išsipildo tik jų vienų darbuose: *ateistų ateitis yra tuščia būties atžvilgiu.* Jų niekas ten nelaukia ir nepasitinka, nes anoje laiko tuštybėje nėra nieko, kas galėtų laukti bei pasitikti. Visa, kas šiame tuščiame akiratyje tartum pasirodo, komunistai laiko *fata morgana* ir įspėja žmones šiuo klaidinančiu reginiu nesekti, nes tai esanti apgaulė kaip žmogaus troškulio susiklostymas masinančiu vaizdu.

Dievo paskelbimas nevertybe yra, be abejo, didžiulis lūžis bei griežtas posūkis, palyginus jį su ankstesniu Dievo paskelbimu aukščiausia vertybe, kurioje telpa tiek žmogaus laimė, tiek jo gyvenimo prasmė. Ir vis dėlto abu šie sprendimai yra kilę iš vieno ir to paties šaltinio, būtent *iš žmogaus ryžto Dievą*

[36] *Garaudy R.*, Vom Bannfluch..., p. 90.

vertinti. Juk jeigu jau žmogus imasi Dievą vertinti, manydamas turįs į tai teisės ir galios, tai jis privalo Jį visų pirma *kritiškai* vertinti; jis privalo visų pirma pasiklausti, *ar* iš tikro Dievas yra vertybė ir *kodėl* Jis galįs būti vertybė; jis privalo pateikti savo sprendimo pagrindą. Kiekvienas tačiau žmogaus pateiktas pagrindas gali ir turi būti savo ruožtu kritiškai pasvertas. Tai ypač reikalinga Dievo atveju, nes religijų istorijoje esama tiek daug ir tokių įvairių Dievo sampratų, jog abejonė ir kritika čia labai savo vietoje. Tai tinka ir vertiniam sprendimui, esą Dievas yra aukščiausia vertybė. Ir šis sprendimas privalo būti kritiškai apsvarstytas. Kritiškas betgi svarstymas nebūtinai turi baigtis teigiamai. Jis gali baigtis ir *neigiamai*. Pateikti pagrindai gali pasirodyti arba klaidingi, arba nepakankami. Maža to, kritinis svarstymas gali prieiti visiškai priešingos išvados. Dievas kaip aukščiausia vertybė gali virsti – *nevertybe*.

Komunizme kaip tik tai ir yra įvykę. Religijos pavadinimas „žmonių svaiguliu", kurį K. Marxas pasiėmė iš vokiečių poeto H. Heine's[37], ir yra šio vertinio mąstymo pakraipa. Tačiau ji kyla iš to paties nusistatymo, būtent mąstyti Dievą ne kaip esantį, bet kaip galiojantį. Šitaip Dievą mąstant, galima prieiti išvados, kad Jis man galioja, nes yra aukščiausia vertybė. Bet galima prieiti taip pat išvados, kad Jis man *negalioja*, nes yra nevertybė. Ir toliau. Jeigu Dievo reikalingume žmogui savaime atsiskleidžia Jo buvimas, tai Jo nereikalingume taip pat savaime atsiskleidžia Jo *nebuvimas*. Jeigu galiojantis Dievas tuo pačiu yra, tai negaliojančio Dievo tuo pačiu nėra. Logika pasilieka ta pati, vis tiek ar mąstysime Dievą kaip vertybę ar kaip nevertybę, nes kiekvienu atveju žmogus Dievą *vertina*, pakildamas viršum Jo kaip teisėjas. Dievo ne kaip Būties, o kaip vertybės mąstymas vedė tad Vakarus nuosekliai ir net būtinai į komunistinį ateizmą, virtusį viso ateistinio sąjūdžio atbaiga bei viršūne. Nes pa-

[37] Žinomas posakis, religija yra žmonių arba liaudies svaigalas, žodine savo sąranga yra K. Marxo derinys, savo prasme jis yra betgi paimtas iš H. Heine's, kuris savo knygoje „Ludwig Börne" (1840) sako, esą religija lašinanti į kančios taurę keletą „dvasinio opiumo" lašų (plg. *Soessinger F.* Heine oublié, // „Preuves", Paris, 1953, Nr. 25, p. 62–66.

skelbti Dievą nevertybe yra paskutinis smūgis, užbaigęs Dievo merdėjimą žmogaus sąmonėje.

Šį smūgį komunizmas paverčia *visuotiniu* ta prasme, kad nedaro skirtumo tarp mokytų ir nemokytų žmonių, kaip elgėsi Apšvietos ateizmas, sekdamas W. J. Goethe's posakiu: „Kas turi meno bei mokslo, turi (tuo pačiu. – *A. Mc.*) ir religiją; kam stinga meno bei mokslo, teturie religiją". Tai reiškia: menas bei mokslas – kitaip tariant: išsilavinimas – atstoja religiją; išsilavinusiems ji esanti nereikalinga. Kam tačiau išsilavinimo trūksta, kas meno bei mokslo neturi, tam religija gali būti naudinga ir net reikalinga. Šiuo atžvilgiu Apšvietos ir net XIX amžiaus ateizmas religijai dar pripažino tam tikros vertės liaudies atžvilgiu. Iš čia ir kilo anasai garsusis Voltaire'o posakis, kad „jei Dievo nebūtų, reiktų Jį išrasti", nes be Jo minia negalėtų tinkamai tvarkyti savo gyvenimo bei elgesio. Tuo tarpu komunizmas šitokio skirtumo nebežino. Jeigu Dievas yra nevertytė, tai Jis yra nevertybė visiems: tiek liaudžiai, tiek mokytiesiems[38]. Dar daugiau: liaudžiai ši nevertytė yra net kenksmingesnė negu mokytiesiems, nes ji, kaip minėta, atitraukia paprastų žmonių dėmesį nuo sunkios bei skurdžios jų būties, užliūliuodama juos anapusinio gyvenimo pažadais.

Todėl jau pats Marxas neigė religiją ne tik jos esmėje, kurioje žmogus, užuot radęs kažką aukštesnį, randa tik save patį, bet ir jos apraiškose net ten, kur ji sukyla prieš išnaudotojus varguolių vardu, kaip tai matyti Marxo bei Engelso nusistatyme vadinamojo „tikrojo socializmo" atžvilgiu, kuris anuo metu, remdamasis Evangelija, mėgino spręsti socialinį klausimą artimo meilės, o ne jėgos pagrindu. „Aplinkraščiu prieš Kriegę" (1846) Marxas, Engelsas, Wolffas, Seileris ir kiti vokiečių komunistai griežtai neigė „tikrojo socializmo" sąjūdį kaip „darantį gėdos komunistų partijai tiek Europoje, tiek Amerikoje"[39]

[38] Plg. *Horn J. H.* Religion und Gesellschaft // Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie / hrsgb. von *R. Schulz*, Leipzig, 1958, p. 53.

[39] K. Marxas bei Engelsas mini čia Ameriką todėl, kad H. Kriege, prieš kurį aplinkraštis tik ir nukreiptas, veikė tuo metu Niujorke leisdamas vokiečių kalba laikraštį „Der Volks-Tribun" (1846), ir vadovavo vokiečių „tikrojo socializmo" sąjūdžiui Amerikoje.

ir „keliantį maišaties tarp darbininkų" (p. 3), kadangi šis sąjūdis šaukiąs į kovą su skriaudomis, „vedamas ne tikro skurdo apkartintos, bet smaguriaujančia vaizduote (t. y. religija. – *A. Mc.*) išpaikintos širdies" (p. 13) ir todėl manąs galįs „komunizmą kaip pasaulinį revoliucijos sąjūdį suvesti į porą žodžių: meilė–neapykanta" (p. 7); tuo būdu „revoliucinis visų šalių proletariato sąjūdis sumenkėja ligi paprasto maišto" (p. 14) ir netenka griaunančios galios; juk „iš religinio taško žiūrint, atsakymas į visus tikrus klausimus gali būti duotas tik perdėtais ir bet kokią prasmę aptemdančiais vaizdais bei keleta prašmatnių etikečių, kaip 'žmonija', 'žmoniškumas', 'rūšis' ir t. t., paverčiant tuo būdu kiekvieną tikrą veiksmą išsvajota fraze"[40]. „Tikrojo socializmo" mėginimas padaryti Evangeliją pagrindu socialiniam klausimui spręsti esąs apgaulė tiek pačių šio sąjūdžio šalininkų, tiek darbininkų, į kuriuos sąjūdis kreipėsi. Tai tinką, pasak Marxo bei Engelso, „drąsiems vienuoliams, bet ne narsiems vyrams, ypač kovos metu" (p. 15). Jeigu „tikrojo socializmo" šalininkai skelbią, esą jie priklausą žmonijai, o ne savam „skurdeivai Aš", tai belieka, pašiepia Marxas, „kad šie drąsūs vienuoliai iškastruotų savo skurdeivą Aš ir tuo būdu įrodytų, kad žmonija ir be jų gali daugintis" (ten pat). Marxo pašaipos prasmė yra aiški: komunizmas esąs pajėgus pertvarkyti pasaulį ir be Evangelijos; Evangelija ir komunizmas nesą bendrininkai kovoje už varguolių teises; komunizmas esąs vienintelis, kuris šias teises tikrai ginąs.

Šitas šiandien, deja, beveik pamirštas arba bent nepaisomas komunizmo nusistatymas atskleidžia ne tik pagrindinį jo santykį su religija, bet meta šviesos ir visoms toms religinėms pastangoms, kurios mėgina dėtis su komunistais kovai už teisingesnę žmonijos ateitį. Visų šių pastangų laukia iš komunizmo pusės lygiai toks pat atsakymas, kokį patyrė ir XIX amžiaus viduryje plitęs „tikrasis socializmas", savo idėjomis buvęs nuostabiai panašus į dabartinę „politinę teologiją". Net jeigu komunistai kurį laiką ir eitų ranka rankon su dabartiniais „drąsiais vienuoliais", tai pasiūlymas iš-

[40] *Marx K., Engels F.* Werke, Berlin, 1959, t. IV, p. 3–15.

sikastruoti nebūtų pamirštas nė šiuo atveju. Juk Marxas „Komunistų partijos manifeste" (1848) aiškiai skelbia, kad „komunistai visur remia kiekvieną revoliucinį sąjūdį prieš esančią visuomeninę bei politinę santvarką", tačiau sykiu pabrėžia, kad, nuvertus šią santvarką, „tučtuojau prasideda kova prieš pačią buržuaziją"[41]. Buržuazija kaip klasė turinti būti sunaikinta, net jeigu ji arba jos dalis ir prisidėtų prie komunistų kovai su monarchija arba su kapitalistais bei monopolistais. Nes komunizmas, pasak Marxo, siekiąs „ne tik tiesioginių darbininkų klasės tikslų", bet atstovaująs ir ateičiai, todėl negalįs leisti, kad ši ateitis būtų sukurta kitokia kaip komunistinė[42]. Kitaip sakant, *komunistinė revoliucija visados atsigręžia prieš savo bendrininkus, jei šie nenori virsti komunistais.* Tai Marxas yra pabrėžęs labai aiškiai bei atvirai, ir tai komunistai yra įvykdę, kur tik su jais ėjo kitokio nusistatymo grupės, ypač turinčios religinio pobūdžio.

Iš to paties neigiamo Dievo bei santykio su Juo vertinimo kyla galop ir komunistinio ateizmo *kovingumas*, taip pat atskleidžiąs šį ateizmą kaip bendro ateistinio sąjūdžio atbaigą. Nors Vakarų ateizmas yra gana senas (jo pradmenų, kaip sakyta, galime rasti jau graikų sofistikoje), vis dėlto jis yra buvęs gana pakantus tikinčiųjų atžvilgiu. Jis neigė *Dievą*, tačiau vargu ar kovojo su *tikėjimu* į Jį. Išskyrus Bažnyčios išjungimą iš valstybinio gyvenimo sąrangos, tikėjimo apraiškos Vakaruose nebuvo persekiojamos. Demokratinė daugelio šalių santvarka paprasčiausiai neleido slėgti piliečių dėl jų religinių įsitikinimų. Todėl netikėjimas Vakaruose buvo, tiesa, *a*-teizmas, bet jis neišsivystė ligi *anti*-teizmo. Komunistinis ateizmas ir šiuo atžvilgiu atbaigė Vakarų ateistinį sąjūdį, nes komunizme, kaip pastebėjo jau popiežius Pijus XI savo enciklikoje „Divini Redemptoris" (1937), „pirmą sykį žmonijos gyvenime matome vedamą šaltai apgalvotą ir stropiai paruoštą kovą prieš visa, kas vadinama Dievu"[43]. Komunistinis ateizmas

[41] *Marx K., Engels F.* Werke, t. IV., p. 493.

[42] Ten pat, 492.

[43] Cit. iš: Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir popiežiaus Pijaus XII kalbų rinkinys / parengė vysk. *V. Brizgys*, Tübingen, 1949, p. 439.

iš pat pradžios pasiskelbė kaip *anti*-teizmas, vadinasi, *kaip kova* – ne su pačiu Dievu, nes tai būtų neprasminga, jeigu Jis yra, ir juokinga, jeigu Jo nėra, bet su *religija*. Jau pats Marxas sukūrė teiginį, virtusį rodykle visam komunistinio sąjūdžio elgesiui su religija: *„Religijos kritika yra kiekvienos kritikos prielaida"*[44]. Tai skamba, be abejo, dar gana atitrauktai. Tačiau atsimenant, kad komunizme teorija eina sykiu su praktika, dar daugiau, kad teorija čia iš praktikos kyla ir praktikoje pasitvirtina, religijos kritika komunistinėje praktikoje reiškia jos gniaužimą bei persekiojimą. Todėl Leninas aiškiai reikalavo *kovos* su religija: „Mums reikia kovoti su religija. Tai kiekvieno materializmo, nuosekliai tad ir marksizmo, abėcėlė"[45]. Šis reikalavimas kaip taisyklė yra pasilikęs ligi pat šios dienos; jis pabrėžiamas net ir tų, kurie dalyvauja dabarties pokalbiuose tarp krikščionių ir marksistų.

Tiesa, komunistinė *valstybė* žiūri į religiją kaip į *privatinį reikalą* ir laiduoja „religinių kulto veiksmų laisvę", kaip tai skelbia dabartinė Sovietų Sąjungos konstitucija (124 str.). Komunistinei *partijai* betgi religija yra, kaip tai pabrėžė jau pats Leninas, „anaiptol ne privatinis reikalas"[46]. Tai reikalas, kurį partija laiko netikru ir todėl kenksmingu bet kuriam valstybės piliečiui; užtat partija kovoja su religija visur, kur tik įmanoma. Kadangi tačiau komunistinė partija apsprendžia komunistinę valstybę, duodama jai turinį ir nustatydama jai linkmę, tai religijos pakanta iš valstybės pusės virsta grynai formaline, neturinčia praktikoje jokios reikšmės. Praktikoje komunistinis ateizmas reiškiasi visados kaip *kovingasis anti-teizmas* visose dvasinio gyvenimo srityse: šeimoje, mokykloje, moksle, mene, literatūroje ir ypač filosofijoje. Ir tai visai nuoseklu. Juk jei žmogus, vertindamas Dievą, randa, kad Jis yra nevertybė ir kad santykis su šia nevertybe yra visos žmogiškosios būsenos iškreipimas, tai reikia su šiuo iškreipimu kovoti, mėginant prablaivinti piliečio sąmonę, vis tiek ar jis partijai priklausy-

[44] *Marx K., Engels F.* Werke, Berlin, 1957, t. I, p. 378.

[45] *Lenin V. I.* Cit. iš: Komunističeskaja partija i sovetskoe pravitelstvo o religii i cerkvi, Moskva, 1959, p. 20.

[46] *Lenin V. I.* Ten pat, p. 13.

tų ar ne. Dievo bei religijos samprata savaime veda į šios sampratos taikymą visiems ir nuosekliai į kovą su ana nevertybe.

Jeigu dabar grįžtume prie pradžioje kelto klausimo, kame glūdi ateistinio Vakarų sąjūdžio esmė ir kokiu būdu komunistinis ateizmas virsta aukščiausia šio sąjūdžio lytimi, galėtume į tai šitaip atsakyti:

1) ateistinio Vakarų sąjūdžio esmė glūdi Dievo ne kaip Būties, o kaip vertybės mąstyme bei išgyvenime, nes, Dievą vertindamas, žmogus pasikelia viršum Jo ir tuo nužemina Jį ligi savo paties reikalo;
2) šį Dievo vertinimą komunizmas pasuka neigiama linkme, paskelbdamas Dievą nevertybe, ir suduoda tuo paskutinį smūgį religinei sąmonei;
3) Dievo bei santykio su Juo arba religijos nevertingumą komunizmas išplečia visai visuomenei, ypatingo dėmesio kreipdamas į liaudį, kuriai religija esanti net pavojingesnė negu mokytiesiems;
4) visuotinis religijos nevertingumas ir jos kenksmingumas savaime stumia komunizmą į atvirą kovą su bet kokiomis religinėmis apraiškomis visose gyvenimo srityse.

Visa tai rodo, kad komunistinis ateizmas iš tikro yra išaugęs iš bendro ateistinio Vakarų sąjūdžio, tačiau savo nuoseklumu bei griežtumu jis yra šį sąjūdį pralenkęs, virsdamas jo atbaiga bei viršūne. Vakarų ateizmas buvo ir tebėra daugiau ar mažiau *vidinis* žmogaus nusistatymas. Tuo tarpu komunistinis ateizmas jau pralaužia šio nusistatymo sienas ir vis labiau virsta viešojo gyvenimo būdu, pasiglemžiančiu net ir tuos, kurie savo viduje dar ir norėtų tikėti. Pradžioje minėtas „istorinis ateizmas" įsikūnija komunizme labai ryškiai, tapdamas objektyvine būsena ir tuo pasiekdamas aukščiausio laipsnio. Juk pralenkti netikėjimą, virtusį visuomenės buvimo būdu, jau nebegalima. Šia tad prasme sovietiniai mąstytojai ir kalba apie komunistinį ateizmą kaip aukščiausią ateizmo lytį bei viso ateistinio sąjūdžio apvainikavimą.

KAINO PRISIKĖLIMAS

Esminiai bolševizmo bruožai

1. Kainas kaip simbolis

Kas atidžiai skaito Kaino istoriją Pradžios knygoje, negali nusikratyti įspūdžio, kad šis pirmasis žmonijos piktadarys yra gyvas per amžius. Kainas nėra tiktai buvęs – Šventraščio aprašytas, Viešpaties nubaustas ir dingęs. Anaiptol! Atsiskyręs nuo savo šeimos ir palikęs pirmykštę savo paties rankomis dirbtą žemę, Kainas pasitraukė į pasaulį; jo palikuonys pastatė miestus ir išrado muzikos instrumentus, pakeisdami tuo būdu savo protėvio gyvenimą. Tačiau jo dvasia pasiliko ta pati. Ji įsikūnijo Kaino giminės darbuose ir tarsi raudona gija nutįso žmonijos istorijoje. Kainas kaip asmuo mirė. Tačiau Kainas kaip simbolis gyvena nuolatos. Tiesa, kartais jis esti vos regimas. Kainiškoji dvasia esti nustumiama į užpakalinį istorinio gyvenimo plotą. Tačiau pasitaiko laikų, kada Kainas švenčia savo prisikėlimą. Pasitaiko laikų, kada kainiškoji dvasia atgema ne tik atskiruose žmonėse, bet ir ištisose bendruomenėse, net tautose. Tada jis iššygiuoja iš tamsių užkulisių į pačią istorinio gyvenimo sceną ir pasiima vaidinti vieną iš pagrindinių istorinės dramos rolių.

Kas tad yra šis nusidėjėlis, virtęs mūsų dvasios simboliu? Kas yra toji kainiškoji dvasia, kuri niekados iš mūsų žemės nepranyksta? Kokiomis apraiškomis ji prisikelia nelaimingame žmonijos gyvenime? Prieš atsakydami į šiuos klausimus, paklausykime visų pirma Kaino istorijos.

Kainas buvo pirmagimis Adomo ir Ievos sūnus. Jo brolis buvo Abelis. „Abelis tapo aviganiu, o Kainas žemdirbiu" (*Pr* 4, 2). Abu broliai aukojo Viešpačiui pirmienų aukas: Kai-

nas žemės vaisių, Abelis – gyvulių. „Viešpats maloniai pažvelgė į Abelį ir į jo atnašą, o į Kainą ir jo atnašą nepažvelgė. Todėl Kainas buvo labai piktas ir prislėgtas" (*Pr 4, 4–5*). Pasikvietęs Abelį į laukus, Kainas jį užmušė. Tada „Viešpats paklausė Kainą: 'Kurgi tavo brolis Abelis?' – 'Nežinau! Argi aš savo brolio sargas?!' – atsakė jis" (*Pr 4, 9*). Tada Viešpats prakeikė Kainą ir pavarė nuo savęs, o kad kas nors jo neužmuštų, Dievas pažymėjo jį savotišku ženklu. Ir išėjo Kainas į pasaulį ir „apsigyveno klajoklių krašte į rytus nuo Edeno" (*Pr 4, 16*). Čia jis „pastatė miestą, kurį pavadino Henochu, savo sūnaus Henocho vardu" (*Pr 4, 17*).

Ką mums sako ši trumputė, bet nepaprastai prasminga istorija?

Visų pirma ji atskleidžia mums artimą Kaino ryšį su Dievu. Kainas, kaip sakėme, yra pirmgimis Adomo, kuris, kaip Evangelija pagal Luką sako, „buvo Dievo" (*Lk 3, 38*). Adomas buvo sukurtas tiesiogine Viešpaties galia. Jis buvo apdovanotas didžiomis malonėmis. Tiesa, nusidėdamas jis šių malonių neteko. Tačiau nuodėmė prigimtį tiktai apgadino. Adomo ir atmintyje, ir praktikoje pasiliko kadaise buvęs rojaus atsiminimas, kurį jis perdavė ir savo pirmgimiui Kainui. Kainas jautė buvusį Dievo artumą ir aukojo Jam savo darbo vaisius, kaip ir visi religingi žmonės. Pirmųjų varpų auka buvo nuolankumo, padėkos ir meilės ženklas. Žemė dar tebebuvo tuščia, ir pirmykštis Viešpaties įsakymas ją pripildyti bei pavergti dar nebuvo įvykdytas. Reikėjo tad maldauti Kūrėją, kad šis duotų jėgos anai šventai paskirčiai atlikti. Pirmienų auka sykiu tad buvo ir prašymas palaiminti tolimesnį kelią per tuščią pasaulį. Dievas buvo vienintelis, į kurį tuo metu krypo žmogaus akys.

Bet Kainas turėjo ir savo brolį Abelį. Jis gyveno šeimoje, vienintelėje šeimoje, kuri anuomet buvo žemėje. Todėl šalia ryšio su Dievu Kaino sieloje buvo stiprus ryšys ir su žmogumi. Kaip jo tėvas Adomas, peržvelgęs visą kūriniją, nerado nė vieno į save panašaus, taip lygiai ir Kainas. Atsitraukęs iš savo šeimos, jis lengvai galėjo pastebėti, kad laukinė

gamta neteikia to jaukumo ir tos šilumos, kurios jis randa savo tėvų ir savo brolio meilėje. Socialinis jausmas turėjo būti ypatingai stiprus. Žmogus turėjo būti išgyvenamas kaip ypatingai brangus artimas; dar daugiau: kaip vienintelis artimas. Kaino pasivaikščiojimas su broliu laukuose nebuvo tik tą dieną, kada įvyko tragedija. Matyt, tai buvo įprastas dalykas, jeigu Abelis be jokio prieštaravimo Kaino pakvietimą priėmė ir, nieko blogo nenujausdamas, su juo išėjo. Žmogus žmogui laukinėje žemėje buvo širdies draugas ir gyvenimo papildytojas.

Galop Kainas turėjo ypatingų ryšių ir su žeme. Jis buvo žemdirbys. Jis pirmasis pradėjo vykdyti aną Viešpaties paskyrimą palenkti žemę savai tarnybai. Jis pirmasis buvo pasaulio kultūrintojas. Jeigu Abelis kaip gyvulių augintojas daugiausia naudojosi tuo, ką jam davė gamta, tai Kainas jau keitė laukinę gamtą pagal savo norus. Jis didino žemės našumą; jis sėjo jon grūdų; jis ją pertvarkė ir perkūrė. Žemdirbystė yra pirmasis pasaulio pavergimas žmogui. Tačiau iš kitos pusės, ji yra pirmasis žmogaus susirišimas su savo aplinka. Žmogui tampa savas tas daiktas, kurį jis pagamina arba kurį jis apdirba jį pakeisdamas. Būdamas žemdirbys, Kainas įdėjo į žemę savo kaktos prakaito ir savo sielos. Žemė jam tapo sava, nes savo darbu jis surišo ją su savimi. Šalia Dievo ir šalia žmogaus žemė buvo trečiasis dalykas, su kuriuo Kainas buvo susijęs giliausia savo prigimtimi.

Bet štai Dievas siunčia Kainui mėginimą. Jo aukų dūmai nebekyla į viršų, ir Viešpats nepažvelgia į šį artoją. Tuo tarpu jo brolio auka šaute šauna į dangų. Kainui pašoksta pyktis ir pavydas. Prisidengęs brolio meile, jis išsivilioja Abelį į jo paties dirbamus laukus ir užmuša. Įvyksta nuodėmė, o su ja griūva ir visa palaimintoji tvarka. Buvęs Dievo, žmogaus ir žemės draugas, Kainas pasidaro jų visų priešas. Nuodėmė sutrauko tuos slaptus siūlus, kurie jį rišo su šiais trimis šventais dalykais. Ji padaro Kainą vienišą, kuris, sąžinės persekiojamas, bėga nuo visko, kas tik jam primena senąjį gyvenimą. Jis priima iš Viešpaties ne atleidimo, bet prakeikimo žymę ant savo kaktos, kad nereiktų Viešpačiui dėkoti ir

Jo garbinti. Jis palieka savo šeimą, kad jam nereiktų jausti savo artumoje žmogaus. Jis pasistatydina miestą, kad jam nebereiktų dirbti žemės. Dievo, žmogaus ir žemės neapykanta pažymi visą tolimesnį Kaino kelią po nuodėmės.

Šita tad trejopa neapykanta nešinas Kainas ir žygiuoja per visą žmonijos istoriją. Kur tik randame Dievo, žmogaus ir žemės neapykantos, ten visur jaučiame prisikeliantį Kainą. Kainiškoji dvasia yra amžina religinio, socialinio ir gamtinio jausmo priešininkė. Ji norėtų šį jausmą išrauti iš žmogaus prigimties. Ji norėtų sukurti tokią objektyvinio gyvenimo formą, kurioje šie jausmai nebūtų žinomi arba bent paisomi. Todėl ji naikina visas tas apraiškas, kurios iš šių jausmų kyla ir kurios gali šiuos jausmus ugdyti.

Jeigu pažvelgtume į mūsų laikų gyvenimą ir paieškotume, kur jame glūdi Kainas ir kur kainiškoji dvasia šiandien prisikelia, turėtume savaime sustoti prie bolševizmo. Bolševizmas yra ir liks būdingiausia dvidešimtojo šimtmečio apraiška. Jo įspausti pėdsakai bus ilgai jaučiami politiniame, socialiniame, ekonominiame ir net moksliniame gyvenime. Tačiau religijos atžvilgiu bolševizmas yra ne kas kita, kaip organizuotas Kaino prisikėlimas visuomeniniu pavidalu. Kainiškoji dvasia čia išsiveržė nepaprastu ryškumu bei gaivalingumu. Kaino simboliškumas čia rado tikrovinę išraišką. Visos Kaino žymės, kurios padarė jį nemirštamą žmonijos sąmonėje, čia susijungė į vienumą ir sukūrė esmingai kainišką, vadinasi, neapykantos pilną gyvenimą; neapykantos Dievui, žmogui ir žemei. Smulkesnė šių trijų žymių sklaida leis mums pajausti šiurpią šio teigimo tiesą.

2. *Neapykanta Dievui*

Ryždamasis iškeliauti į pasaulį, Kainas pabūgo šio savo žingsnio; praliejęs savo brolio kraują, jis pabijojo, kad kas nors nepralietų jo paties kraujo. „Turiu slėptis nuo tavo veido ir tapti bėgliu bei klajūnu žemėje", – kalbėjo jis Dievui, – „kas tik mane sutiks, galės užmušti" (*Pr 4, 14*). Tada Dievas

įspaudė jam žymę, kad iš jos žmonės pažintų Kainą ir paliktų jį nepaliestą. Kas buvo ši žymė? Ar malonės ženklas, kaip kad esti sakramentuose? Anaiptol! Tai buvo prakeikimo žymė. Kainas nemaldavo Viešpaties atleisti. Jis nekrito prieš Dievą ant savo veido ir neapverkė savo brolio kraujo. Jis išdidžiai Dievui atkirto: „Argi aš savo brolio sargas?" Ir tai nebuvo pirmasis jo neapykantos Dievui ženklas. Ši neapykanta glūdėjo jo sieloje jau iš seniau. Ji kilo tą momentą, kai Viešpats nepažvelgė į Kaino aukas ir kai jo aukuro dūmai sklaidėsi pažeme. Savo pirmienomis jis norėjo priversti Dievą būti jam maloniu. Kainas elgėsi ne kaip kunigas, bet kaip magikas. Jis nesuprato, kad auka yra laisvai duodama ir laisvai priimama. „Tu, Dieve, nepaniekinsi širdies, susigraudinusios ir atgailaujančios", – sakoma psalmėje (*Ps 51, 19*). Tačiau Kainas tokios širdies neturėjo. Jis buvo ne Dievo prašytojas, bet reikalautojas. Todėl jo dūmai ir sklaidėsi pažeme. Todėl jis ir pradėjo Viešpaties nekęsti. Todėl galop Dievas jį ir pažymėjo prakeikimo ženklu. Dėmė Kaino kaktoje yra jo neapykantos Dievui simbolis ir sykiu Dievo atsakymas į šią neapykantą.

Argi ne tuo pačiu keliu eina ir bolševizmas? Daugelis bolševizmą vadina bedievišku. Iš viršaus žiūrint, jis toks ir yra. Tačiau bolševizmo bedievybė yra tokia pat kaip ir Kaino. Pasakyti apie bolševizmą, kad jis yra bedieviškas, dar nereiškia išsemti jo santykius su Dievu. Tikroji bedievybė yra šaltai išdidi ir rami. Tikras bedievis su Dievu nekovoja, nes jis laiko Dievą tikrai nesančiu. O kovoti galima tik su tuo, kurį pripažįsti esantį, bet nenori, kad jis būtų, todėl stengiesi jį sunaikinti. Bolševizmas šitaip ir elgiasi. Karštas ir atkaklus jo karingumas Dievo atžvilgiu kaip tik parodo, kad Dievas jo širdyje teberusena; kad Viešpaties atsiminimas jį tebedegina; kad jo kaktoje yra paties Dievo ranka įspausta prakeikimo žymė, kuri neleidžia jam nurimti. Savo gelmėse bolševizmas nėra ateistinis, vadinasi, Dievą laikąs sapnu ir svajone. Ne! Savo gelmėse bolševizmas jaučia, kad Dievas tebėra gyvas ne tik atskiro žmogaus širdyje, bet ir toje antgamtinėje tikrovėje, kuri pasireiškia per Bažnyčią ir apskritai per vi-

są krikščioniškąją kultūrą. Todėl šias institucijas bolševizmas visų pirma ir puola. Bolševizmas yra ne Dievo neigėjas Jį atmesdamas, bet sąmoningas Dievo priešas tokia pat prasme, kokia Dievo priešas yra ir senasis Liuciferis, kuris anaiptol nėra ateistas, nes ir velniai „tiki ir dreba" (*Jok* 2, 19). Kaip Liuciferis, taip ir bolševistinis žmogus nenumoja ranka į Dievo problemą nei ją teigdamas, nei ją neigdamas. Jis nekartoja indiferentizmu skambančių poeto žodžių: „nei Tavęs aš bijau, nei Tave aš myliu" (Putinas). Bolševistinis žmogus Dievo nekenčia, kaip jo nekenčia ir Liuciferis.

Du dalyku apreiškia ši neapykanta: realumą Dievo atžvilgiu ir karingumą žmogaus atžvilgiu. Kad neapykanta būtų reali, reikia kad ir jos objektas būtų realus arba bent pripažįstamas kaip realus. Kitaip neapykanta būtų tiktai psichopatinė apraiška. Todėl normalus Dievo neapkentėjas niekados nėra ir negali būti ateistas tikrąja šio žodžio prasme. Dievo neapykanta yra pats didžiausias Jo buvimo įrodymas. Iš kitos pusės, ši neapykanta kildina kovą, kad būtų suardyta dieviškoji tvarka ir vietoje jos pastatyta žmogiškoji. Bolševistinis žmogus yra kovos žmogus kaip tik todėl, kad jis yra neapykantos žmogus, bet ne gryno neigimo, kaip tikrasis ateistas, kuris nekovoja. Bolševistinė kova yra negatyvinė: griaunanti, ardanti, žudanti. Negalėdamas pasiekti paties Dievo, bolševizmas puola Jo institucijas, Jam tarnaujančius žmones ir Jį skelbiančias idėjas. Jis nori nutrinti Viešpaties vardą nuo žemės paviršiaus, nes tuo būdu tikisi sunaikinsiąs Jo atminimą ir savo paties širdyje. Bolševikinė kova su Dievu giliausia savo esme yra žmogaus kova su savo sąžine, su prigimtyje glūdinčiu Dievo paveikslu, prabylančiu į mus sąžinės balsu. Norėdamas šį balsą nutildyti, bolševizmas ardo viską, kas galėtų šį balsą pažadinti. Norėdamas išrauti Dievą iš savo prigimties, bolševikinis žmogus mėgina jį visų pirma išrauti iš objektyvinio gyvenimo. Štai kodėl ši kova su Dievu yra tokia aštri ir žiauri, nes yra beviltiška ir pasmerkta pralaimėti.

Tačiau bolševizmas žino, kad religinio jausmo žmoguje užmušti negalima. Žmogus yra ne tik *animal sociale*, bet sykiu ir

animal religiosum. Galima religinį jo poreikį iškreipti; galima vietoje Dievo pastatyti stabą; bet kiekvienu atveju žmogus lenksis ir garbins, nors šitas jo garbinimo objektas konkrečiu atveju ir nebūtų Absoliutas. Bolševizmas suvokia šitą žmogiškosios prigimties ypatybę ir todėl stengiasi ją panaudoti savam reikalui. Jis nori pats virsti religija ir pats tapti tuo, prieš ką žmogus galėtų nusilenkti. Užuot buvęs šaltas ir indiferentiškas ateizmas, bolševizmas vis labiau virsta savotišku „teizmu", kurio objektas, be abejo, yra ne Dievas, bet greičiau demonas. Tačiau dėl to šis „teizmas" nepasidaro nė kiek mažiau gilus ir karštas. Bolševizmas yra satanistinė religija, vykdoma jėga ir prievarta, pavergianti žmogų, jo sąžinę ir jo laisvę, tačiau patenkinanti jo norą nusilenkti ir garbinti.

Štai kaip N. Berdiajevas rašo apie šį religinį bolševizmo pobūdį: „Komunizmas ir teorijoje, ir praktikoje yra dvasinės ir religinės tvarkos apraiška... Griežtai socialinė sistema būtų galėjusi pasilikti religijai neutrali. Komunizmas, priešingai, pasirodė panašus į kitas religijas ir turi savyje ištisą etiką. Jis nori išspręsti pagrindines gyvenimo problemas. Jis turi savas dogmas, jis platina savą katekizmą, jis turi net savo kulto diegų. Pagaliau sielose, į kurias kreipiasi, jis nori pažadinti entuziazmo ir aukos dvasią... Nepaprastoje energijoje, kuri iš jo išsiveržia, mes randame kažkokį tos pirmykštės religijos elementą, glūdintį žmogaus širdyje ir amžių eigos išvystytą. Tai yra religinė energija sielų, kurios yra bolševizmo pasiųstos ateistinės propagandos tarnybon... Komunizmas persekioja visas religijas, jis negali pakęsti šalia savęs jokios klaidingos religijos. Jis yra religija, kuri nori įsikūnyti jėga ir prievarta, nesiskaitydama su žmogaus laisve. Jis yra šio pasaulio karalystės religija, galutinis antgamtinės tikrovės neigėjas, neigėjas kiekvieno dvasingumo. Ir šitame punkte... jo materializmas įgyja mistinio pobūdžio... Komunistinis ateizmas anaiptol nėra laicistinis sąjūdis, sąjūdis laisvos minties. Jis save laiko autentišku kultu ir neapkenčia šalia savęs jokio kito kulto. Jis reikalauja religinės pagarbos proletariatui, kaip Dievo išrinktajai tautai. Jis sudievina socialinį kolektyvą, pašauktą pakeisti Dievą tikėjimu į žmogų. Ir šitas socialinis kolektyvas tampa

vieninteliu doros subjektu, dorinių veiksmų autoriumi ir kiekvienos tiesos sprendėju bei reiškėju. Komunizmas kuria naują moralę, kuri nėra nei krikščioniška, nei humanistinė. Jis turi savą teologiją, jis kuria savą kultą, pavyzdžiui, Lenino kultas, savą simboliką, savas šventes – raudonasis krikštas ir raudonosios laidotuvės. Komunizmas turi savą visiems privalomą dogmatiką, savą katekizmą: jis smerkia erezijas ir ekskomunikuoja eretikus" („Probleme du communisme", Paris, 1933, p. 15, 16, 40, 42, 93).

Šitie tad du bruožai: 1) kova su Dievu ir su visu tuo, kas yra dieviška, 2) bandymas sukurti savotišką religiją – atskleidžia ir sykiu išsemia santykius su Aukščiausiąja Būtimi. Jie parodo, kad bolševizmas yra ne ateistinis įprastąja prasme, bet satanistinis, vadinasi, Dievą laikąs realybe, tačiau norįs Jį išvyti ir iš žmogaus širdies ir iš objektyvinio žemės gyvenimo. Meilės santykis su Viešpačiu čia yra pasikeitęs į neapykantos santykį. Kokio šiurpo yra pilna šitokia Dievo neapkenčianti siela, galima bus įspėti iš jos santykių su žmogumi ir su žeme.

3. *Neapykanta žmogui*

Kodėl Kainas užmušė savo brolį? Ar todėl, kad šis jam buvo ką nors bloga padaręs? Ar tai buvo vykdymas kerštо, kurio dėsnis vyravo visoje senovėje? Anaiptol! Abelis nebuvo Kainui pakenkęs jokia prasme. Kaino neapykanta Abeliui kilo ne iš šio pastarojo kaltės, bet iš to, kad Dievas priėmė Abelio auką, o Kaino – ne. Kitaip sakant, Kainas norėjo nusikratyti varžovu santykyje su Dievu. Pats Abelio buvimas Kainui buvo nepakenčiamas. Ne Abelio darbai kliudė Kainui, bet jis pats: jo paties egzistencija atsistojo Kainui skersai kelio. Todėl savo nusikaltimą Kainas įvykdė ne akimirksnio pykčio ar susijaudinimo pastūmėtas, bet apgalvotai ir planingai. Tai buvo ne aistros, bet proto nuodėmė: šalta, todėl be gailesčio ir be susigraužimo. Kai Viešpats Kainui pasakė, kad „tavo brolio kraujas šaukiasi manęs iš žemės"

(*Pr 4, 10*), Kainas pastebėjo, jog jo nusikaltimas yra didesnis, negu galėtų tikėtis atleidimo (plg. *Pr 4, 13*). Todėl Dievas jam ir įspaudė prakeikimo žymę, nes atgailos jo sieloje nebuvo. Socialinio jausmo paneigimas čia apsireiškia aukščiausio laipsnio: „Argi aš savo brolio sargas?" Dviejų asmenybių bendradarbiavimas čia buvo išardytas ne kurio nors išviršinio dalyko, bet išvidinio nusistatymo. Kainas pradėjo nekęsti Abelio kaip žmogaus. Todėl jį ir sunaikino.

Tokiu kainiškuoju keliu eina ir bolševizmas. Pasisavinęs iš krikščionybės žmonių lygybės ir brolybės idėją, jis išjuokė šitą idėją savo praktikose nepaprastai šiurpiai. Bolševizmas neapkenčia žmogaus kaip asmenybės, nes per žmogaus asmeniškumą prabyla Dievas. Žmogus tiek yra Dievo paveikslas, kiek jis yra asmenybė. Nekęsdamas Dievo, bolševizmas tuo pačiu nekenčia žmogaus asmeniškumo ir visomis priemonėmis stengiasi jį sunaikinti. Kova su Dievu nuosekliai jį veda prie kovos su asmeniniu gyvenimu ir su asmeniniu žmogaus apsireiškimu. Naikindamas dieviškąsias vertybes, bolševizmas naikina sykiu ir asmenines vertybes. Žmogus neturi nei pats jaustis esąs asmenybė, nei kurti pagal savo asmeninius įsitikinimus objektyvinio gyvenimo. Kiekviena asmenybės žymė turinti būti ištrinta.

Du dalykai tarnauja bolševizmui kaip pagrindinės priemonės žmogui nuasmeninti: 1) jo įjungimas į sistemą ir 2) jo įjungimas į masę. Bolševizmas yra loginė proto konstrukcija. Savo išsivystyme į sistemą jis yra nepaprastai nuoseklus. Šalia krikščionybės nėra nė vienos taip logiškai ir nuosekliai išvystytos sistemos kaip bolševizmas. Išėję logikos mokyklą pas Hegelį, didžiausią pasaulio logiką, bolševizmo filosofai geležiniu dėsningumu vykdo vieną išvadą po kitos, nepalikdami savo sistemoje jokio plyšelio ir nepakęsdami jokio iracionalizmo. Jeigu ši sistema priešinasi tikrovei, tai ne sistema keičiama pagal tikrovę, bet tikrovė sulaužoma pagal sistemos reikalavimus. Hegelis į priekaištą esą jo teorijos neatitinkančios faktų, atsakė: „tuo blogiau faktams". Bolševizmas šį atsakymą vykdo labai griežtai. Tuo blogiau bet kam, kas bolševistinės sistemos neatitinka arba mėgina į ją netilpti.

Žmogus yra pirmutinis, kuris bolševizme krinta kaip sistemos auka. Sistema stovi viršum visko, ir žmogus jai yra tiktai priemonė. Garsiajame A. Koestlerio romane „Nulis ir Begalybė" (arba – „Tamsa vidudienį") tardytojas Gletkinas pats labai gražiai išreiškia šį absoliutinį sistemos primatą: „Kiekvienas, kas tik šio principo nesuprato, turėjo būti sunaikintas. Ištisi mūsų geriausių Europoje darbuotojų kadrai turėjo būti fiziškai likviduoti. Mes nesusvyravome sunaikinti užsieniuose mūsų nuosavas kovotojų grupes, kada to reikalavo Tvirtovės interesai. Mes neatsisakėme bendradarbiauti su reakcinių kraštų policija, tuo norėdami užgniaužti netinkamu laiku beiškylantį revoliucinį sąjūdį. Mes nesuabejojome išduodami savo draugus ir nesusvyravome susitarti su priešais, kad išlaikytume Tvirtovę" (liet. vert., p. 165). Tvirtovė čia yra bolševikinės sistemos simbolis. Jai yra aukojama viskas. Ir kai tik žmogaus gyvenimas pradeda neatitikti Tvirtovės reikalavimų, jis yra sunaikinamas. Taip tad ir esti viena grupė naikinama po kitos, nes sistemos kelias yra tiesus ir logiškas, tuo tarpu žmogaus gyvenimas yra apspręstas daugybės konkrečių veiksnių. Mes dažnai stebimės, kaip bolševikai likviduoja pačius savo artimuosius, pačius bolševizmo šulus. Tačiau jie elgiasi labai logiškai. Šie jų likviduojami žmonės, kaip Rubašovo tardytojas Ivanovas (iš to paties Koestlerio romano), buvo dar žmonės asmenys. Jie turėjo už savęs daugiau ar mažiau iracionalią bei romantinę praeitį. Jie buvo tik praktiniai bolševikai. Tačiau savo gelmėse jie tebebuvo aukščiau sistemos. Todėl su sistema anksčiau ar vėliau jie sueidavo į konfliktą ir turėjo būti likviduoti.

Bolševikinę Tvirtovę gali nešti tik žmonės racionalistai ligi kaulų smegenų, tik begaliniai logikai, neturį nieko nei už savęs, nei prieš save. A. Koestleris tokius žmones teisingai vadina žmonėmis „be bambos virkštelės, be vaikystės, be melancholijos" (p. 159). Kas kokiu nors būdu susiriša su praeitimi, kas ugdo savyje jausmą ir regi gyvenimo iracionalumą, tam su bolševizmu nepakeliui ir tas anksčiau ar vėliau neteks galvos ne dėl to, kad savo darbais sistemai kenktų, bet dėl to, kad pati tokių žmonių egzistencija bolševikinei Tvir-

tovei yra nepakenčiama, kaip Kainui buvo nepakenčiama Abelio egzistencija. Bolševizmas šiuos žmones likviduoja šaltai ir sistemingai. Asmuo turi pražūti, kad gyventų sistema ir logika. Kažkas velnią yra pavadinęs didžiausiu logiku. Jeigu tai yra tiesa, bolševikai yra verti savo įkvėpėjo. Ir jie elgiasi šiuo atžvilgiu labai nuosekliai. Koestlerio romano veikėjas kaltinamasis Rubašovas, būdamas kalėjime, taip rašo savo dienoraštyje. „Nuo kitų mes skiriamės loginiu grynumu... Mes sukoncentravome jėgas, kad galėtume pramatyti klaidą ir ją sunaikinti dar užuomazgoje... Kiekviena klaidinga idėja, kurią mes paverčiame veiksmu, yra nusikaltimas prieš ateinančias kartas. Mes esame įpareigoti bausti klaidingas idėjas, kaip kad kiti baudžia už blogus veiksmus – bausti mirtimi. Mus laikė bepročiais, nes mes kiekvieną mintį išvedėme ligi galo ir prie jos derinome savo veiksmus... Mes neprileidžiame jokio privataus sektoriaus net individo smegenyse. Mūsų pareiga pravesti loginę analizę ligi galutinių išvadų" (p. 72–73). Ir bolševikai šitą analizę veda labai griežtai, o logikoje asmeniui vietos nėra.

Antroji priemonė, gal net sėkmingesnė už pirmąją, yra žmogaus įjungimas į masę. Masės išsiveržimas į istorinį gyvenimą sudaro vieną iš svarbiausių dabarties problemų. Jau daugiau kaip pusė šimto metų, kai masė virto istoriniu pasaulio veiksniu, mėginančiu palenkti savo tarnybai asmenį ir pagal savo reikalavimus bei stilių sukurti objektyvinį gyvenimą. Ispanų filosofas ir sociologas Jose Ortega y Gassetas šitą faktą vadina „masių sukilimu" ir mėgina juo išaiškinti dabartinės kultūros bruožus. Bolševizmas tiesiog instinktyviai atspėjo atbundančios masės dvasią ir ją panaudojo kovai su žmogaus asmenybe. Jis sukūrė masinio stiliaus gyvenimą ir į jį panėrė žmogų, kad šis pradėtų masiškai mąstyti, norėti ir jausti, kitaip sakant, kad jis nustotų savo asmeninio mąstymo, savo asmeninės valios ir savų asmeninių jausmų. Masė bolševikinėje praktikoje apsupa žmogų nuo pat mažens ir lydi jį visą gyvenimą. Bolševikai labai intensyviai stato. Tačiau statybiniuose jų planuose gyvenamieji namai užima labai mažą vietą. Jie stato fabrikus ir įstaigų na-

mus miestuose, tvartus ir kluonus kolchozuose. Tuo tarpu gyvenamųjų butų stoka Rusijoje yra labai didelė. Bet ši stoka yra sąmoningai palaikoma, nes ji labai gerai tarnauja žmogui įjungti į masę. Susigrūdę butuose po kelias šeimas, žmonės duodasi ne tik lengviau sekami, bet ir lengviau nuasmeninami. Jeigu bolševikai kartais ir stato darbininkams namus, tai visados tik didelių kolonijų pavidalu, niekados ne atskirais mažais nameliais, kas prieš šitą karą buvo daroma Vokietijoje. Šiuose didžiuliuose blokuose viskas yra sukolektyvinta: poilsis ir žaidimai, higiena ir švara, lavinimosi priemonės, valgio gaminimas ir t. t. Žmogus niekados nepasilieka vienas pats su savimi. Jis visados esti apsuptas kitų, kurių jis pradeda neapkęsti.

Žmogaus neapykantos vedami, bolševikai stengiasi šią neapykantą išugdyti ir visuose kituose. Masinis gyvenimas jiems kaip tik ir patarnauja kaip geriausia žmogaus neapykantos mokykla. Šiam žmogaus sumasinimui yra naudojami ir įvairūs kiti būdai, kaip ūkio kolektyvizacija, nes individualinis ūkininkavimas ugdo savarankiškumą ir pasitikėjimą savimi; nuolatiniai susirinkimai, kurių lankymas yra privalomas ir kurie užmuša žmogaus laisvalaikį, kad jis negalėtų mąstyti; vadinamosios soclenktynės darbe ir stachanovietiškas darbo tempas, kuris žmogų padaro darbo vergu, neleisdamas jam darbą prisitaikyti prie savo asmens galių; kolektyviniai aktai, daromi valstybinių paskolų, demonstracijų, pasmerkimų, pagyrimų ir įvairiais kitokiais pavidalais, kuriuose masės priima iš anksto paruoštas rezoliucijas, neleidžiančias individui nieko savą pridėti ar atimti. Jeigu kas nors vis dėlto šioms priemonėms atsispiria ir, savo asmenybę pabrėždamas, pradeda išsiskirti iš kitų, tas tuojau patenka į darbo stovyklas, kurios visos iš tikro yra naikinimo stovyklos. Tiesa, bolševikai žmogaus taip greitai nežudo kaip naciai. Jie net specialiai ir nekankina, kaip tai buvo daroma nacių koncentracijos stovyklose. Tačiau badas, šaltis, ligos, nešvara, sunkus darbas išsemia žmonių jėgas, ir jie miršta kaip musės. Tačiau išmarinti kasmet keletą milijonų žmonių bolševizmui yra vieni niekai. Svarbu, kad sistema išliktų. Žmogaus bolševizmas nevertina.

Jis vertina tik jo jėgą ir jo įsijungimą į kolektyvą. O kai žmogus jėgos nebeturi arba kai jis tarsi žvirgždas pradeda būti jaučiamas kolektyvo rateliuose, jis greitai esti sugriebiamas ir išmetamas lauk nepermaldaujamai mirčiai. Artimo meilės iškeitimas į artimo neapykantą yra pagrindinis bolševizmo nusistatymas žmogaus atžvilgiu.

4. Neapykanta žemei

Vienas iš nuostabiausių Kaino darbų yra tas, kad jis, buvęs žemdirbys, po savo nuodėmės pasistatė miestą, pavadindamas jį savo sūnaus Henocho vardu (*Pr 4, 17*). Tuo jis norėjo sustabdyti aną Dievo prakeikimą, išreikštą Viešpaties žodžiais: „Tu būsi bėglys ir klajūnas žemėje" (*Pr 4, 12*). Tačiau nuostabu, kad šiam reikalui jis pasirinko ne senąją žemdirbystės, bet naująją miestinio gyvenimo formą. Dirbdamas žemę, Kainas buvo suaugęs su ja ir savo aplinka. Žemė jam buvo pasidariusi sava. Pasistatęs miestą, jis galutinai nuo žemės atitrūko, pridengdamas ją savo rankų padarais ir nebejausdamas jos gyvastingumo. Miestas kažkokiu paslaptingu būdu labiau atitiko šio nusikaltėlio dvasios sąrangą, negu naši dirva ir tylus kaimo gyvenimas.

Tas pat yra ir bolševizmas. Jo dvasinė sąranga yra specialiai miestinė. Tarp bolševizmo ir miesto yra išvidinis atitikimas. Jį išaiškinti būtų vienas iš įdomiausių sociologinių klausimų. Šiuo tarpu jį tik pabrėžiame, nesiimdami smulkiau ir išsamiau jo nagrinėti. Tačiau kas bent truputį pažvelgia į bolševistinę praktiką, gali lengvai pastebėti, kaip miestas žavi bolševikinį žmogų, ir kaip labai jis nekenčia kaimo gyvenimo. Argi bolševikiniai poetai nedainuoja apie asfalto plentus, kurie raižys visą šalį; apie elektros lempas, kurios nušvies gatves; apie mašinas, kurios dūgs kiekvienuose namuose? Gyvenimo sutechninimas juos traukia ir teikia jiems įkvėpimo. Nešti miestinę gyvenimo formą į visą kraštą ir visą šalį paversti dideliu miestu yra pagrindinis bolševizmo uždavinys. Savo esmėje jis nėra ekonominis, kaip kas galėtų manyti. Tai yra sa-

votiška dvasios nuotaika, išaugusi iš neapykantos grynai gamtai, nepaliestai žemei, vienišam kaimo gyvenimui. Bolševikai žavisi Amerikos gyvenimu ir jį kiek įmanydami pamėgdžioja, nes Amerika taip pat yra miestinis kraštas. Amerikoje žemė yra dirbama anaiptol nekaiminiu būdu. Šį būdą pasisavina ir bolševizmas ir nuosekliu savo logiškumu jį išvysto ligi aukščiausio laipsnio, žmogų visiškai atitraukdamas nuo žemės ir perkeldamas į miestą. Šiandien Rusijoje kaiminės gyvenimo formos jau visiškai nėra. Šiandieninė Rusija jau yra vienas ištisas didelis miestas, be abejo, ne savo technika ir patogumais, bet savo gyvenimo būdu.

Du dalykai padeda bolševizmui užmušti žmoguje žemės meilę ir statyti šitą šiurpų horizontalinį miestą, būtent: 1) žemdirbystės sukolektyvinimas (kolchozai) ir 2) gyventojų perkeldinėjimas. Kai 1926 m. Stalinas pasiryžo sunaikinti ūkininkų luomą, kurį Leninas buvo numatęs palikti, jis užtaisė paskutinę bolševistinėje sistemoje spragą, kuri ją būtų anksčiau ar vėliau sugriovusi. Paliktas kaiminis gyvenimas būtų buvęs nuolatinis šaltinis, iš kurio į kraštą būtų tekėjusi dvasinė ir net politinė rezistencija, nes kaimas visur ir visados yra savarankiškumo ir atsparumo židinys. Todėl Stalinas instinktyviai juto, kad kol ūkininkija yra gyva, tol bolševizmo pergalė yra tik labai reliatyvi. Norint ją padaryti užbaigtą, reikia pakirsti šitą „reakcijos" židinį. Kolektyvizacija visa tai įvykdė šimtu procentų. Iš ūkininkų buvo atimta ne tik žemė kaip jų šimtmečiais turėta nuosavybė, bet ir jie patys buvo suvaryti į kolektyvus. Kaimas virto mažu miesteliu su savo administracija, su bendrais pastatais, bendrais darbo įrankiais, bendru maistu, bendru darbu ir bendru atsakingumu. Ūkininkas dabar virto miestišku darbininku. Jis dirbo valstybei, nes jai reikėjo visų pirma atiduoti pyliavas, o tik paskui dalintis, kas liko iš sunkaus darbo. Jis nesirūpino nei gyvuliais, nei padargais, nes jie jau nebebuvo jo. Jis nemylėjo žemės, nes ji buvo iš jo atimta. Tai, ką Kainas padarė pats, bolševizmas įvykdė prievarta, kaštavusia Ukrainoje apie 20 milijonų gyvybių dėl bado. Kaimas Rusijoje buvo sunaikintas. Tačiau kartu buvo sunaikintas ir žmogaus ryšys su žeme. Miesto žmogus – tegu šis mies-

tas bus ir mažučiukas – žemės neišgyvena kaip savos, kaip motinos, kuri jį nešioja ir maitina. Miesto žmogui žemė yra tik ekonominis objektas, jo darbo dirva, bet ne jo išgyvenimų ir meilės šaltinis. Bolševizmas ūkio kolektyvizacija pasiekė, kad visa naujoji Rusijos generacija pasidarė žmonės be žemės. Bolševikų rašytojas Šolochovas savo romane „Pakelta velėna" gražiai vaizduoja kaimiečių spyrimąsi prieš kolchozus ne dėl ekonominės jų silpnybės, bet kaip tik dėl jų jausmo, kad čia atimama žemė kaip jų meilės ir prisirišimo šaltinis. Ir galima įsivaizduoti, kas laukia tautos, kuri yra nustojusi žemės, nustojusi jos ne ekonomiškai, bet dvasiškai, netekdama dėl to gamtos jausmo ir pasinerdama technikos pasaulyje. Sutechninimas, kuris šiandien vyksta Rusijoje, yra kur kas gilesnis, negu atrodo iš viršaus. Išviršiniai jo rezultatai iš tikro yra menki ir ekonomiškai nuostolingi. Tačiau žmogaus dvasios viduje jie daro tikrą perversmą, paversdami žmogų savo kūrinių vergu ir galutinai palaidodami jo laisvę, kurią jis turėjo būdamas žemės viešpats ir gyvendamas gamtoje.

Antras dalykas, kuris bolševizmui padeda atitraukti žmogų nuo žemės ir užmušti jame jos meilę, yra nuolatinis gyventojų perkeldinėjimas iš vietos į vietą. Kai šiandien skaitome apie didžiulius išvežimus iš Pabaltijo kraštų, tai mums atrodo, kad čia vyksta kažkas baisaus ir negirdėto pasaulio istorijoje. Tačiau bolševizmo gyvenime šitokie išvežimai yra jau senas dalykas. Jie esti vykdomi visą laiką. Nuolatinis gyventojų kilnojimas yra viena iš kasdienių bolševizmo praktikų. Ir jis yra padiktuotas ne tik noro apsisaugoti nuo revoliucijų (svetimi vienas kitam žmonės sukilimų nerengia), ne tik noro sutramdyti bei palaužti atsparumą sistemai (tarp svetimų žmogus pasiduoda, nes nejaučia atramos), bet svarbiausia – loginio nuoseklumo neleisti žmogui suaugti su žeme. Sukūrę kolchozus, bolševikai žmogui atėmė žemę. Tačiau per ilgesnį laiką toje pačioje vietoje begyvendamas ir dar turėdamas savą, nors ir mažą sklypelį, žmogus savaime vėl įsisiurbia į žemę ir vėl pasidaro sėslus. O tai bolševizmui yra pavojinga. Todėl bolševizmo vykdytojai ir kilnoja žmones iš vietos į vietą, kad jie, kaip ir Kainas, iš tikro būtų klajūnai

ir pabėgėliai žemėje; kad juos sulaikytų ne jų rankomis dirbama žemė, bet miestinis gyvenimas kolchozuose ar sovchozuose. Bolševizmas bijo, kad kaimietis vėl nepasidarytų ūkininkas, tegul ir savo darže. Bolševizmo logika reikalauja, kad kaimas niekados neatsigautų – jokia forma ir kad ūkininkas amžinai pasiliktų tiktai darbininkas, tiktai savo sklypelio nuomininkas iš valstybės, kuri kiekvieną valandą jį galinti perkelti į kitą sklypą. Be abejo, nuolatos patekdamas į svetimą aplinką, kartais net į labai skirtingą, žmogus negali giliau su žeme suaugti. Jo vaikai niekados neturi tėviškės, neturi savo krašto atsiminimų, nes šis kraštas jiems yra išplėšiamas. Čia negali susidaryti jokių specialių papročių ar tradicijų. Žmogus be žemės yra sykiu ir žmogus be tradicijos. Tai klajūnas ne tik savo kūnu, bet ir savo dvasia. Tačiau bolševizmui tai yra palankiausia dirva žmogui nuasmeninti ir panerti jį į kolektyvinį subendrintą masės gyvenimą.

Kokios reikšmės šis žmonių kilnojimas turi jų dvasiai, galime patirti iš popiežiaus Pijaus XII kalbos, pasakytos 1946 m. vasario 20 d. naujų kardinolų intronizacijos proga. Joje popiežius sako: „Žmogus, kokio jo Dievas nori ir kokį jį Bažnyčia apglobia, be susijimo su žeme ir be tradicijų niekados nesijaus tvirtai įsišaknijęs erdvėje ir laike. Čia (šiame susijime ir tradicijose. – *A. Mc.*) stiprieji randa šaltinį savam gaiviam ir vaisingam gyvastingumui, o silpnieji, kurių visados yra dauguma, atsparą savo silpnadvasiškumui ir atbukimui, atsparą atkritimui nuo savos žmogiškosios kilnybės. Ilgas Bažnyčios, kaip tautų auklėtojos, patyrimas tai patvirtina. Todėl ji stengiasi kiekvienu atveju religinį gyvenimą surišti su tėviškės papročiais ir globoja ypatingai tuos, kuriuos perkėlimas ar kariuomenės tarnyba atitraukia iš tėviškės. Daugybės sielų sudužimas pateisina šį motinišką Bažnyčios susirūpinimą ir verčia daryti išvadą, kad susiejimas su žeme ir įsišaknijimas į paveldėtas tradicijas, būtinas sveikam ir suaugusiam žmogui, priklauso prie pagrindinių žmogiškosios bendruomenės pradų" („Ansprachen Papst Pius XII", 1946, p. 237). Kitaip sakant, kas nėra susijęs su žeme, kas neturi tradicijų ir tėviškės, tas iš tikro yra klajoklis, tykomas įvairiausių pavojų, neturįs popiežiaus

minimo šaltinio savam gyvastingumui ir savai atramai. Todėl bolševizmo vykdomi kilnojimai sugriauna žmogiškąją bendruomenę ir nuskurdina žmogų jo viduje, padarydami jį netvirtą laike ir erdvėje. Šalia kolektyvizacijos kilnojimas yra viena iš pagrindinių priemonių žmogui nuasmeninti. Neapykanta žemei bolševizmo sistemoje taip lygiai logiškai yra išvystoma ir vykdoma, kaip ir neapykanta Dievui bei žmogui.

Šie trys bolševizmo bruožai rodo, kad jis yra grynai negatyvinė sistema. Jis nieko nestato, bet viską tik griauna. Jis griauna dieviškąją tvarką pasaulyje, jis griauna žmogaus asmenybę ir jo bendruomenę, jis griauna gamtinį gyvenimą. Niekas, ką tik paliečia jo ranka, nelieka sveikas. Bet kaip tik čia ir glūdi visas bolševizmo baisumas. Mes pirmą kartą pasaulio istorijoje susiduriame su sistema, pastatyta ant neigimo ir išvystyta visu logiškumu ligi pat kraštutinių išvadų. Ir šita sistema šiandien turi pavergusi daugiau negu 200 milijonų žmonių. Ši sistema turi savo šalininkų ir laisvuose kraštuose. Argi tai nėra faktas, kuris verčia mus susimąstyti jo akivaizdoje?

Ir pirmas klausimas, kuris kyla iš šio susimąstymo, yra: kas yra pajėgus atremti šį visuotinį bolševizmo neigimą, šią visuotinę neapykantą? Atsakymas yra tik vienas: tas, kas yra visuotinis Teigimas ir visuotinė Meilė, nes neigimas nugalimas tik teigimu ir neapykanta – tik meile. O tai yra ne kas kita, kaip krikščionybė. Krikščionybė yra vienintelė, kuri gali apgalėti bolševizmą ir išgelbėti pasaulį nuo anos trejopos neapykantos ugnies. Krikščionybė juk vienintelė palenkia žmogų dieviškajai tvarkai, žadina žmogaus meilę žmogui ir žmogaus atsidėjimą bei rūpestį gamtai. Būdama išganymo religija, ji savaime laisvina visus kūrinius iš pikto – vis tiek ar tai būtų žmonės ar daiktai. Ji visus sutaiko tarp savęs Jėzuje Kristuje per Jo kryžiaus auką. Todėl krikščionybė yra esminė neapykantos ir tuo pačiu bolševizmo priešininkė. Jeigu pasaulis supras šį krikščionybės pajėgumą, jis bus išgelbėtas. Jeigu nesupras, jis panirs trejopos neapykantos tvane, kuri nuneš ne tik dieviškas institucijas, bet ir žmogaus asmenybę, ir jo bendruomenę, ir jo žemę su tėviške ir papročiais. Ir kada tuomet beužtekės pasauliui Nojaus vaivorykštė?

TRYS EUROPIEČIO ILIUZIJOS KOMUNIZMO AKIVAIZDOJE

Pranešimas Europos LFB surengtoje studijų savaitėje 1956 m. rugpjūčio 5–12 d.

Jau 1923 m. N. Berdiajevas įspėjo Europą nelaikyti bolševizmo tiktai „plėšikų gauja", kurią būtų galima „iš pasaulio pašalinti gerai organizuotos kavalerijos divizijomis", o regėti jame „gilesnę, baisesnę ir grėsmingesnę apraišką", negu tik senojo rusiškojo režimo nuvertimas[1]. Tačiau vakarietis žmogus buvo toks išdidus, jog šis įspėjimas nedarė jam jokio įspūdžio. Ano meto Europa patikėjo ne bolševikų ištremtam Berdiajevui, bet bolševikų neregėjusiam José Ortegai y Gassetui, ispanų sociologui ir filosofui, kuris 1926 m. bolševizmą pavadino „nuobodžiu visų revoliucijų pamėgdžiojimu" ir „atbaigta revoliucine banalybe"[2]. Berdiajevas Rusijos revoliucijoje įžiūrėjo „pasaulio revoliuciją ir krizę, savo reikšme nenusileidžiančią senovės žlugimui" (p. 93). Tuo tarpu Ortega neteikė jai jokios reikšmės. „Niujorkas ir Maskva neduoda nieko naujo, palyginus su Europa. Jie yra tiktai Europos viešpatavimo pakraščiai, atitrūkę nuo kamieno ir todėl netekę prasmės. Kalbėti apie Niujorką ir Maskvą iš tikro yra net nepatogu" (p. 90). Ir dar kitoje vietoje: „Aš esu įsitikinęs, kad rusiškai nudažyto komunistinio Credo turinys ir šiandien, ir anksčiau europiečio nedomina, netraukia ir jokios mielesnės jam ateities nerodo" (p. 123). „Rusijai reikės dar šimtmečių, kol ji galės mėginti reikšti noro viešpatauti" (p. 91).

Bet net prieš keletą metų garsusis anglų kultūros istorikas Arnoldas Toynbee rašė: „Mano pažiūra, komunizmas yra la-

[1] *Berdjajew N.* Das neue Mittelalter, Tuebingen, 1950, S. 76, 81.

[2] *José Ortega y Gasset.* Der Aufstand der Massen, Stuttgart, 1947, S. 61.

pas iš krikščionybės knygos, kurį išplėšė ir kurio nesuprato"[3], elgdamiesi su juo taip, „tarsi jis būtų visa Evangelija" (p. 229). Toynbee atrodo, kad marksizmas esąs tik vienašališkai išvystytas krikščioniškasis socialinis mokslas, kitaip tariant krikščioniškoji erezija. „Rusai pasiėmė šią Vakarų ereziją, ją prisitaikė ir dabar šauna su ja į mus atgal. Tai yra pirmas šūvis jų atakoje prieš Vakarus" (ten pat). Bet Toynbee netiki, kad šis šūvis būtų pavojingas. Jam atrodo, kad orientalinės tautos Indija ir Kinija gali aiškiai ilgam laikui daryti vakarietiškajam mūsų paveldėjimui žymiai pastovesnės įtakos, negu Rusija su komunizmu gali kada nors to tikėtis" (p. 229–230).

Šitos garsių Europos vyrų mintys apie bolševizmo reikšmę rodo, kaip nerealiai sovietinė Rusija buvo ir tebėra suprantama. Įvykiai Rusijoje revoliucijos metais virto pasaulinio svorio perversmu, kuris nepasibaigė taip banaliai, kaip visos kitos revoliucijos, bet padėjo pamatus iš tikro naujam, tegul ir demoniškam, gyvenimui.

Visos šios sudužusios praeities pažiūros verčia mus kiek atidžiau pažvelgti ir į dabartines Vakarų žmogaus iliuzijas komunizmo atžvilgiu, jas panagrinėti ir įvertinti. Gyvenimas iliuzijomis šiuo metu yra iš tikro pragaištingas. Kova su komunizmu galės būti laimėta tik tada, kai jį suprasime ligi pat gelmių ir kai žvelgsime į jį visiškai blaiviai, neapgaudinėdami savęs savo pačių susikurtomis svajonėmis. O tokiomis svajonėmis Vakarų žmogus dabar kaip tik ir serga. Pamėginkime jas sugrupuoti ir perkošti.

1. Istoriosofinė iliuzija: ar komunizmas turi sugriūti iš vidaus?

Bolševizmo atžvilgiu yra būdinga vakariečio žmogaus nuotaika – *laukti komunizmo žūties iš vidaus* laikant jį vienu iš daugybės istorijoje kilusių sąjūdžių, kurie atsiranda ir praeina nepalikdami kartais nė pėdsakų. Tebegyvendami isto-

[3] *Toynbee Arnold J.* Kultur am Scheideweg, Zuerich, 1949, S. 244 (anglų k. originalas vadinasi „Civilisation on Trial", London–New York).

rinio reliatyvizmo dvasia, Vakarai (visų pirma anglosaksai!) regi bolševizme savotišką socialinį paklydimą, kurį istorija pati atities ir išlygins. Evoliucijos galia esanti tokia stipri, jog ir komunizmą ji atvesianti į protą. Štai kodėl A. Toynbee, kaip minėjome, ir kalba apie komunizmą kaip apie lapą, išplėštą iš krikščioniškosios Evangelijos. Reikia tik turėti kantrybės, ir šis lapas vėl būsiąs įglaustas į visą knygą, surasdamas organišką savo vietą. – Šios nuomonės yra ir Rusijoje gimęs prancūzas W. Weidlé, parašęs savotišką Rusijos istorijos skerspjūvį „La Russie absente et présente", kur jis tvirtina, kad, galimas daiktas, Rusija vieną dieną atrasianti pirmykštę savo sielą ir savo praeityje pažinsianti pati save. „Jei šitokia diena ateitų, – sako Weidlé, – Rusijai nereiktų nieko atmesti iš to, ką revoliucija atnešė jai kaip neprarandamą turtą, net nė bolševistinės doktrinos, kuri jau neteko prasmės ir virto tik jauku užsieniui vilioti". Rusijai tektų atmesti tik antikultūrą ir pakeisti ją tikru išsilavinimu ir tikra kūryba[4]. Taigi ir Weidlé mano, esą komunizmas išsigemąs ir stovįs žlugimo išvakarėse dėl vidinio išsekimo.

Tai yra istoriosofinė iliuzija, Vakarų pasaulyje šiandien gana populiari. Jos klaida yra dvejopa. Visų pirma komunizmo žūties iš vidaus belaukią žmonės nesupranta, kad, nors žemėje ir nėra nieko amžina, tai vis dėlto nėra neįmanoma, jog komunizmas truktų vieną ar net keletą šimtmečių, jog jis tarsi banga persiristų per visą pasaulį ir tik tada, išsėmęs visas savo galimybes ir išgyvenęs visas savo formas, žlugtų, palikdamas po savęs neįsivaizduojamus dvasinės kultūros griuvėsius. Pasitikėti žmogiškųjų dalykų žlungamumu ir laukti komunizmo savaimingos žūties reiškia neregėti istorinio vyksmo reliatyvumo: istorijoje kartais miršta pačios gerosios idėjos ir labai ilgai gyvena pačios niekingiausios. Tikėti istorinės evoliucijos „protingumą", esą ji selekcijos būdu atrenka ir gyventi leidžia tik patiems stipriausiems sąjūdžiams dėl jų vidinės tiesos, reiškia netikėti istorijoje besireiškiančią žmogaus laisvę bei apsisprendimą ir galop blogio veikimą.

[4] *Weidlé W.* Russland. Weg und Abweg, Stuttgart, 1956, S. 192–193.

Antra klaida, dar pavojingesnė, yra ta, kad tie, kurie laukia komunizmo mirties iš vidaus, nesupranta pačios jo esmės, kuri yra ne socialinė, bet *metafizinė*. Socialinė komunizmo teorija yra tik metafizikos išvystymas bei pritaikymas istorijos vyksmui. Labai būdingas yra faktas, kad Marxas, taip dažnai ir taip aštriai kritikavęs senąją visuomeninę santvarką, niekur savo raštuose nėra nupiešęs, kaip gi atrodys naujoji santvarka, kai proletariatas bus nugalėjęs buržuaziją ir įvedęs socialistinę santvarką. Šitokio vaizdo nepiešia nė dabartiniai sovietų ideologai. Jie vis atidėlioja komunizmo pergalę, perkeldami ją į ateitį ir nesileisdami dėstyti, kaip viskas atrodys tada, kai individo interesai bus sutapę su visuomenės interesais. Galimas daiktas, kad tiek Marxą, tiek dabartinius sovietų sociologus sulaiko instinktas nesileisti į utopijas, nes *kiekvienos metafizikos įvykdymas istorijoje yra utopija*: jokia metafizika nėra įvykdoma praktikoje. Tačiau viena, kas yra galima, tai šią metafiziką įvykdyti *žmogaus sąmonėje*. Komunizmas kaip tik to ir siekia. Jis laiko save proletarinės sąmonės žadinimu dirbančiųjų masėse, kad tuo būdu masė, kuri anksčiau apsprendė istoriją *nesąmoningai* ir todėl gyveno tik priešistorijos gadynę, dabar „neštų ateitį savo rankose", kaip skelbia Marxas savo manifeste, ir tuo būdu pereitų į tikrąją istoriją. Komunizmas kaip tik ir laiko save tokiu naujosios istorijos kūrėju. „Prieš mūsų akis, – teigia šiandien sovietai, – vyksta marksizmo klasikų skelbtas žmonijos perėjimas iš priešistorijos į tikrąją istoriją"[5]. Ar šis perėjimas pagerins visuomenės medžiaginę padėtį, šio klausimo nekėlė Marxas, nekelia jo nė dabartiniai sovietai. Viena tačiau yra tikra, kad iš marksistinės sąmonės kils *kitoks* žmogus ir *kitokia* visuomenė. Šis žmogus pažins istorijos „sąlygas, eigą ir bendruosius rezultatus" (K. Marxas).

Šis metafizinis komunizmo pobūdis rodo, kad jis yra pakeitimas ne tiek socialinės tvarkos, kiek krikščioniškosios metafizikos, pagal kurią ne žmogus, bet Dievas yra istorijos Viešpats. Tai yra pakeitimas visos žmogaus mąstymo lin-

[5] Voprosy filosofii, ten pat.

kmės, įstatant ją į laiko kategoriją, kurioje nėra nieko pastovaus ir absoliutaus. Amžinosios normos komunizme nyksta. Tiesa netenka amžinybės pobūdžio. Moralė virsta esmingai „situacijos etika". Viską apsprendžia gyvenamasis istorijos momentas. Gali šis momentas komunistinę praktiką ir labai priartinti prie krikščioniškosios praktikos (pvz., šeimos gyvenimas yra pasidaręs jau panašus), tačiau visa tai bus pagrįsta tik situacija, tik momento reikalavimais, o ne kuria nors būties tiesa ar apreikštąja dieviškąja norma. *Komunizmo metafiziniai pagrindai yra kitokie* – štai kas jį skiria nuo vakarietiško mąstymo bei gyvenimo. Kas šių pagrindų nesuvokia, tas komunistinio paviršiaus gali būti lengvai suviliotas ir apgautas. Esama daug duomenų, kad vakariečiui žmogui šio pagrindų įsisąmoninimo dar labai stinga. Anoji istoriosofinė iliuzija laukti komunizmo žūties iš vidaus kaip tik ir yra atremta į komunizmo pagrindų nepažinimą.

2. *Sociologinė iliuzija: ar komunizmo išauginta sovietinė buržuazija yra pajėgi vairuoti gyvenimą demokratijos link?*

Šalia vakarietiškos pažiūros, esą komunizmas žlugsiąs dėl vidaus išsekimo, žengia kita pažiūra, reginti komunizmo istorijoje nuolatinį išsivystymą *demokratijos linkui*. Rusiją lankiusieji Vakarų žurnalistai jau senokai yra metę mintį, esą bolševikų pastanga sukurti neklasinę visuomenę ne tik kad nėra pasisekusi, bet, priešingai, ten kylą naujos klasės, turinčios ne mažesnės reikšmės negu senosios. Jos statančios savų reikalavimų, saugančios savas privilegijas, nebenorinčios būti proletariatu. Svarbiausia esą tai, kad šios klasės kaip tik yra Rusijoje valdančiosios. Todėl esą visai natūralu, kad jos pamažu pakeisiančios visą bolševikinę santvarką. Komunizmas iš lėto išsivystysiąs į buržuaziją.

Nėra jokios abejonės, kad šis Rusijos lankytojų pastebėjimas turi pagrindo. *Lygybės principas sovietuose niekad nebuvo ir nėra įvykdytas*. Nelygybė ten viešpatauja net žymiai dides-

niu mastu negu Vakaruose. Administruoti visą gyvenimą, nepaliekant jokios srities privatinei iniciatyvai, pareikalavo didžiulio valdininkų kadro, kuris savaime ir būtinai turėjo būti geriau aprūpintas negu darbininkija ar ūkininkija. Ir šis kadras, ši „naujoji aukštuomenė", kaip teisingai sako W. Weidlé, „pavydžiai saugo savo privilegijas, yra judri, trokšta pasipelnyti, yra visiškai abejinga praeičiai, o godžiai žiūri tik į ateitį"[6]. Tai yra faktas, kurio neigti negalima. Tačiau reikia jį tinkamai suprasti. Ar iš tikro jis reiškia komunizmo išsivystymą į buržuaziją?

Kas sudaro šią „sovietinę buržuaziją"? Vakaruose ji susideda iš pramonininkų, prekybininkų, laisvų profesijų, žemės savininkų, vadinasi, iš tokių žmonių, kurie turi nuosavybes ir daugiau ar mažiau yra nuo valstybės nepriklausomi. Tuo tarpu Sovietų Sąjungoje viskas yra valstybės žinioje bei kontrolėje. Visi šio sluoksnio žmonės ten yra valstybės tarnyboje. *Sovietinė buržuazija yra ne kas kita kaip valdininkija plačiausia šio žodžio prasme.* Jos galios šaltinis yra ne savarankiška veikla ir ne privatinė nuosavybė, kaip Vakaruose, bet iš valstybės rankų gaunamas *atlyginimas* pinigo, buto, susisiekimo priemonių, pirkimo lengvatų pavidalu. Sovietinė buržuazija ne tik kad nėra nuo valstybės nepriklausoma, kaip Vakaruose, bet ji yra kuo labiausiai išduota valstybės malonei.

Ar gali tad ši klasė kada nors tapti pavojinga socialistinei santvarkai ir pakeisti jos pagrindus? Tai galėtų atsitikti tik tada, jei komunistų partija, kaip viso gyvenimo apsprendėja bei vedėja, šios klasės kūrimosi neregėtų, jos dvasios nesuprastų ir laisvai leistų jai išsivystyti. Deja, taip nėra. Buržuazijos formavimąsi Sovietų Sąjungoje komunistai taip lygiai gerai mato, kaip ir Vakarai. Komunistų partija mėgino ir mėgins išlaikyti savo narių idealizmą, kuris stengsis atsverti kiekvienoje visuomenėje iškylančius buržuazinius polinkius. O partija turi gerų priemonių šiam pavojui užbėgti už akių ir buržuazijos galią padaryti nekenksmingą.

[6] *Weidlé W.* Russland. Weg und Abweg, S. 181.

Dvi priemonės pasirodo esančios sėkmingos augančiai buržuazinei klasei sutramdyti: 1) „pinigo apvalymas" ir 2) paveldėjimo mokesčiai.

Kadangi sovietinės buržuazijos galia glūdi jos uždarbyje, o ne jos kapitale daiktiniu pavidalu (sovietuose galima turėti daugių daugiausia automobilį ir nedidelę viliukę), todėl buržuazinė klasė gali turtėti tik telkdama pinigą. Tuo tarpu pinigas yra labai pažeidžiamas dalykas. Sovietinė valstybė jį pažeidžia sąmoningai ir sistemingai. Kartas nuo karto Sovietų Sąjunga vykdo vadinamąjį „pinigo apvalymą", prisidengdama noru likviduoti spekuliantus ir juodąją rinką. Pastarojo apvalymo metu pinigo savininkams buvo palikta tik 3000 rublių, o visa kita buvo pakeista santykiu 1:10. Sumažinant tad visą turimą pinigo kiekį dešimt kartų. Iš kitos pusės, sovietai nuolatos leidžia vadinamąsias vidaus paskolas, kurias turi praktiškai pirkti visi, kas nenori nustoti komunistų malonės. Valstybė moka už šias paskolas procentus ir sieja su jomis loterijos laimėjimus net ligi pusės milijono rublių. Tačiau pinigų apvalymo metu ir šios paskolos esti nuvertinamos ligi 30% pirmykštės savo sumos. Taigi ir paskolų forma turimas kapitalas sumažėja dviem trečdaliais. Galop neteko girdėti, kad valstybė būtų vieną ar kitą iš savo taip gausių vidaus paskolų realiai išpirkusi. Ji jas praktiškai sunaikina nuvertindama, bet ne išpirkdama. Vadinasi, sovietinė valstybė sąmoningai stengiasi, kad privatinis kapitalas pinigo pavidalu visados pasiliktų kukliose ribose ir niekad nevirstų jėga atskiro žmogaus ar atskiros klasės rankose.

Dar sėkmingesnė priemonė yra paveldėjimo mokesčiai. Kadangi nekilnojamo privatinio turto, išskyrus nedidelius namelius saviems reikalams, sovietuose nėra, todėl praktiškai galima paveldėti tik pinigus. Bet paveldėjimo mokesčiai sovietuose yra tokie dideli, jog jie šį paveldėjimą padaro praktiškai neįmanomą: prie pusės milijono rublių paveldėjimo mokesčiai siekia jau 90% paveldimos sumos. Tuo tarpu pusė milijono rublių Sovietų Sąjungoje dar nėra joks didžiulis turtas. Tuo būdu jei kam nors ir pasisektų sutaupyti keletą milijonų rublių ir juos palikti vaikams ar giminėms, šie gautų tik nuotrupas.

Įsivaizduokime betgi, kad kas nors sovietuose yra milijonierius: praktiškai tokių asmenų tarp aukštųjų valdininkų ir mokslininkų neabejotinai yra. Tačiau ką šitoks žmogus gali ten su savo milijonais veikti? Už juos jis neįsigis nei fabrikų, nei žemės, nei miškų, nei kasyklų; jis nepaims į savo rankas prekybos sričių. Kitaip tariant, *objektyviniame gyvenime sovietinis milijonierius buvo ir tebėra bejėgis.* Savo milijonus jis gali panaudoti tik saviems subjektyviniams reikalams. Sovietinis buržujus gali su savo pinigais tik *gerai pagyventi* – pats ir jo šeima. Jeigu tad sovietinės buržuazijos augimas prie ko nors ir veda, tai ne prie gyvenimo pakeitimo, ne prie gyvenimo paėmimo į šios klasės rankas, bet *prie šios klasės išlepimo.* Sovietinė buržuazija darosi vis labiau *hedonistinė*, vis labiau egoistinė, vis labiau patvirkusi. O šitokią klasę tvarkyti yra labai lengva, nes jos reikalai yra sutelkti aplinkui ją pačią, ir ji klauso valstybės labai nuolankiai, nes žino, kad tik iš valstybės malonės ji gali ir toliau tenkinti hedonistinius savo įpročius. Manyti tad, kad sovietinė buržuazija išaugs į *socialinę galybę*, kuri savo jėga pakeis socializmą ir atstatys senąją santvarką, reiškia neregėti šios buržuazijos hedonistinio pobūdžio, kuris kyla savaime iš negalėjimo panaudoti pinigo objektyviniams užsimojimams. Komunistų partija šią klasę niekina ir laiko pažabotą. Vakarų domėjimasis šia klase ir viltingas lūkuriavimas, esą ji virsianti būsimosios santvarkos pagrindu, yra didžiulė sociologinė iliuzija.

Sovietuose klasės iš tikro kuriasi, bet visai kitokiu pagrindu. *Techninis išsiblaivinimas ir pasiekti darbo rezultatai* ten yra skiriamieji ženklai, kurie sovietinę visuomenę padalina į klases. Techninių žinių įsigiję asmens jaučiasi prašokę kitus visa galva. Inžinierius-technikas (plačiąja prasme; taigi čia priklauso ir botanikas, ir biologas, ir kiekvienas, kuris apvaldo gamtą) yra sovietų žmogiškumo idealas, ir kas šį idealą išreiškia, tas yra gerbiamas ir išskiriamas iš kitų. Tačiau ši techninė dvasia sovietuose yra *asociologinė.* Ji kuria naują žmogaus tipą, kuriam socialinės bei politinės problemos iš viso neegzistuoja. Iš šitos tad technikų klasės jokio gilesnio socialinio pakeitimo laukti netenka. Dar mažiau lauktina iš

„darbo herojų" arba stachanoviečių, kurie kitus pralenkia savo darbo rezultatais. Stachanoviečių sąjūdis ugdo, tiesa, gabią ir darbščią klasę, kuri yra visokiais būdais (premijomis, pagyrimo lapais, medaliais, atostogomis kurortuose) skatinama bei palaikoma. Tačiau ši klasė minta komunistiniu idealizmu ir greičiau yra Sovietų Sąjungos *ramstis* negu jai pavojus. Vadinasi, abi šios naujosios sovietinės klasės yra komunizmo išraiška: *jose komunizmas pasiekia savo idealą*. Šių klasių formavimas rodo komunizmo stiprėjimą ir vis didesnį skverbimąsi į žmogaus sielą. Vakarai apsirinka įsistebėję į augančią hedonistinę sovietų buržuaziją, o neregėdami ir neteikdami reikšmės technikų ir stachanoviečių masei.

3. Teologinė iliuzija: ar komunizmą galima sukrikščioninti?

1950-ųjų žiemą pasirodė Liuveno katalikų universiteto moralinės teologijos profesoriaus kan. Jacques Leclercq straipsnis „Krikščionių ir komunistų susitikimas"[7], kuriame autorius ieško bendros bazės, ant kurios atsistojus būtų galima su komunistais susitikti ir kalbėtis. Šią bazę jis randa (nuostabus atradimas!) – *bazės nebuvime*, būtent: *katalikai ir komunistai neturį bendro kovos objekto*, kadangi jų dėmesio plotmės esančios skirtingos. „Krikščioniškoji problema – rašo Leclercq, – yra visų pirma sielų atvertimo problema; gi komunistinė problema, kaip ir kapitalistinė, yra ekonomiškai-politinės organizacijos problema" (p. 137). Autorius neneigia, kad komunistai mėgina skverbtis ir į viso žmogaus kultūrą, tačiau čia pat jis pastebi, kad „ši problema yra jiems antraeilė". Pirmaeilė problema jiems yra „ekonominis-politinis visuomenės perkeitimas" (ten pat). Bažnyčią ir religiją komunistai puolą, pasak autoriaus, todėl, kad ji esanti istoriškai suaugusi su kapitalizmu. Esmėje tačiau komunistų ko-

[7] Rencontre des chrétiens et des communistes // „La vie intellectuelle", février 1950, p. 131–141.

va esanti nukreipta ne prieš religiją, bet prieš kapitalizmą. Jeigu katalikams pavyktų komunistus įtikinti, kad Bažnyčia esmėje su kapitalizmu nesidedanti, kad tai yra buvęs tik istorinis paklydimas; dar daugiau, jeigu pasisektų istorines sąsajas su kapitalizmu sutrukdyti, tuomet komunizmas neturėtų nieko prieš religiją.

Tai yra pavojinga iliuzija, kurios praktinės išvados pasireiškė krikščionių teologų pastangomis mėginti įtikinti Vakarus, esą komunizmą galima atversti bei pakrikštyti. Iš tikro, jeigu komunizmas esmėje tėra kova prieš kapitalizmą ekonominėje-politinėje plotmėje ir jeigu jo pastangos išsisemia *šios rūšies* visuomenės perkeitimu, tada, savaime aišku, jis gali būti atsietas nuo ateistinio prado, atverstas į krikščionybę ir pakrikštytas.

Tai išdėstė jezuitas P. K. Brockmoelleris įdomioje savo knygoje „Krikščionybė atominio amžiaus rytą"[8]. Joje autorius metė patrauklų šūkį, kuris ir šiandien suka jauniems vakarų Vokietijos kunigams galvas: komunizmą reikia ne užmušti, bet pakrikštyti. „Kas užmušta, to negalima krikštyti, o krikščionybė yra Kristaus pasiųsta ne užmušti, bet mokyti ir krikštyti" (p. 155). Atsiremdamas į kito jėzuito P. G. Wetterio nurodytas panašybes tarp marksizmo ir tomizmo[9], Brockmoelleris sako: „Jeigu šv. Pauliaus būtų ano meto stabmeldybėje radęs tiek daug susilietimo punktų, jis būtų nė kiek nevilkinęs juos panaudoti krikščioniškajai pasiuntinybei" (p. 160)[10]. Šiuo keliu Brockmoelleris kaip tik ir mėgina

[8] Christentum am Morgen des Atomzeitalters, Frankfurt a. M., 1954.

[9] Plg. jo veikalą „Der dialektische Materialismus", Freiburg i. Br, 1953, ypač užbaigiamąjį žodį, p. 575–577, kur tačiau autorius nurodo į „nesuderinamą priešginybę tarp bolševizmo ir katalikybės nepaisant formalinių panašybių" (p. 577).

[10] Čia reikia pastebėti, kad šv. Paulius „susilietimo punktų" buvo radęs iš tikro nemaža ir mėginęs juos panaudoti: tai rodo jo kalba Atėnų areopage (plg. *Apd 17, 22–31*), kurioje jis pats nurodo į graikų garbinamą Nežinomąjį Dievą, į graikų poetus Aratą ir Kleantą, kurie skelbė, kad žmonės yra Dievo giminės (*Apd. 17, 28*). Vis dėlto šie susilietimo punktai negalėjo padėti, kad areopago „išminčiai" priimtų šv. Pauliaus mokslą. Jie jam mandagiai pastebėjo: „Apie tai paklausysime kitą kartą" ir „šitaip Paulius paliko jų būrį" (*Apd. 17, 32–33*). Ar tai nėra simbolis ir mūsų laikams?

savo knygoje eiti. „Negalima dialektinio materializmo smerkti ir atmesti kaip antikristo mokslo ir kaip kiekvienos blogybės turinio", – sako jis. Ateistinis dialektinio materializmo pobūdis nesąs, pasak Brockmoellerio, nenugalima kliūtis. Jam atrodo, kad „kovojančiojo ateizmo išsivystymas ugdo naują generaciją, neturinčią jokio supratimo apie religiją bei krikščionybę ir todėl nebepuoselėjančią jai priešingumo. Netrukus susidarys gryna stabmeldybė, kuriai moderninis misijų metodas bei prisitaikymas taip lygiai galios, kaip ir apskritai misijų veikime" (p. 181).

Susilietimo punktų ieškojimas eina toliau. 1955 m. rugpjūčio mėn. „Dokumente" paskelbė irgi jėzuito P. Jean Marie Le Blondo straipsnį „Socialinis dabartinio ateizmo atžvilgis"[11], kuriame autorius pastebi, kad „tikrasis nusistatymas masinio ateizmo atveju yra ne jį smerkti bei apgailestauti, bet stengtis jį suprasti, surasti ir išsiaiškinti jo tiesos pradus ir jo vertybes, ant kurių jis manosi rymąs" (p. 265). J. M. Le Blondui atrodo, kad dabartinis ateizmas atsiremia į „kito žmogaus ir žmonijos vertę". Tai ir esanti toji tiesa, kuri glūdinti dabartiniame ateizme. Pasinaudojant šia tiesa, būtų galima pradėti su ateizmu pokalbį ir jam parodyti, kad kito žmogaus bei žmonijos vertinimas nuosekliai veda į Dievą. Reikia tad ateistams parodyti, kad jų atsidavimas žmogui ir žmonijai bus neatbaigtas, jeigu jie neprieis prie Dievo. Ateistai turį teisingą prielaidą, bet jie tik nekopią ja ligi galo. Ši prielaida yra susilietimo punktas tarp krikščionybės ir ateizmo.

Šie teoriniai svaičiojimai yra būdingi tuo, kad jie yra kilę kaip tik *dabar*, kada Sovietų Sąjunga yra sustiprėjusi ir kada ji graso užlieti pasaulį. Prieš Antrąjį pasaulinį karą, kada sovietai buvo silpni ir gyveno užsidarę, joks teologas nekėlė klausimo, ar esama kokių susilietimo punktų tarp krikščionybės ir komunizmo ir ar galima komunizmą pakrikštyti. Anuo metu galiojo popiežiaus Pijaus XI nurodymas: „Komunizmas yra nedoras iš esmės ir su juo neturi bendradarbiauti nė vienas, kas nori apsaugoti krikščioniškąją kultūrą"[12]. Nei

[11] Der soziale Aspekt des zeitgenoessischen Atheismus // „Dokumente", 1955, August.

komunizmo doktrinoje, nei praktikoje niekas ligi šiol nėra pakitę. Komunistų ideologai kartojo ir tebekartoja, kad „dialektinis materializmas kaip filosofinis materializmo pagrindas yra ateistinis ir kiekvienai religijai priešingas"[13]. Nuo 1909, kada Leninas savo straipsnyje „Apie darbininkų partijos santykį su religija" formulavo dėsnį: „Marksizmas yra materializmas; kaip toks jis yra religijai be pasigailėjimo priešingas"[14], komunizmas pasiliko ištikimas savo nusistatymui. Nėra jokių ženklų nė šiandien, kad šis jo nusistatymas kistų. Religijos naikinimo *būdai* kinta: anksčiau komunizmas religiją naikino jėga, šiandien mėgina naikinti įtikinimu ir tikėjimo kaip buržuazinės liekanos žeminimu. Tačiau jo tikslas yra pasilikęs tas pat: *išveisti religiją iš šaknų.*

Religija, pripažindama kito pasaulio ir aukščiausios būtybės buvimą, stovi tiesioginėje priešginybėje su visa marksizmo metafizika ir ypač su istorijos filosofija. *Marksistinė istorijos schema nepalieka vietos jokiam Dievui,* nes ši schema yra esmingai dvinarė: *gamta ir žmogus.* Gamta teikia medžiagos ir dėsnių. Žmogus savo darbu keičia šią medžiagą, suvokia dėsnius, juos pritaiko savam gyvenimui ir tuo būdu pradeda istoriją. Marxas ir su juo visas komunizmas yra įsitikinęs, kad žmogus gali atspėti istorijos „sąlygas, eigą ir bendrus rezultatus" („Komunistų partijos manifestas") ir tuo pačiu paimti istoriją į savo rankas, tapdamas laiko viešpačiu. Tačiau tai jis gali padaryti tik tuo atveju, jei Dievo nėra. Dievo pripažinimas susprogdina visą marksistinę istorijos schemą, nes į pasaulio išsivystymą įveda transcendentinį faktorių, kuris nebepriklauso nei gamtos dėsniams, nei žmogaus valiai. Dievo neigimas nėra marksizmui atsitiktinis: *jis yra metafizinis jo pagrindas.* Ateizmas yra marksizmo *pathos,* kuris jį uždega ir palaiko.

Jeigu minėtos teologinės iliuzijos skelbėjai ir skleidėjai mėgintų teisintis, esą komunizmas keičiąs savo santykius su religija, nes duodąs daugiau teisių tikintiesiems ir todėl sudaręs sąlygą religijai plėstis, tai jiems atsakytume pačių komunistų

[12] Pop. Pijus XI enciklikoje „Divini Redemptoris" 1937 m.
[13] Plg. Voprosy istorii religii i ateizma, Moskva, 1954, t. 2, p. 11.
[14] *Lenin W. I.* Ueber die Religion, Berlin, 1956, p. 19–23.

žodžiais: „Mes reikalaujame, kad religija būtų privatinis dalykas santykiuose su valstybe, bet mes niekaip negalime laikyti religijos privatiniu dalyku santykiuose su mūsų pačių partija. Santykiuose su socialistine partija religija nėra privatinis dalykas. Mūsų partija yra sąjunga sąmoningų, pažangių kovotojų už dirbančiosios klasės išlaisvinimą. Tokia sąjunga negali ir neprivalo būti neutrali religinio tikėjimo nesąmonėms, tamsumui ir prietarams"[15]. Šio gudraus skyrimo tarp partijos ir valstybės komunistai laikosi ir šiandien: *sovietinė valstybė yra religijai neutrali, komunistų partija kovoja su religija* – tai formulė, kurios niekas neturi išleisti iš akių, kas nori komunizmo santykiuose su religija nepaklysti. Kokio vaidmens turi komunistų partija sovietinėje valstybėje, visi žinome. Todėl sovietų valstybės neutralumas religijos atžvilgiu yra tiktai formalybė, neturinti jokios praktinės reikšmės, kadangi partija nėra ir negali būti neutrali. Partija įpareigoja savo narius ir visus tuos, kurie nuo jos priklauso (o nuo jos priklauso visi viešai besireiškiantys asmens) „pulti buržuazinės ideologijos liekanas". Komunistų partija gali pakeisti administracines kovos priemones kultūrinėmis priemonėmis, tačiau laukti, kad ji sutiks įimti teizmą kaip sudedamąjį pradą į savo programą arba bent leis šiam pradui įsigalėti švietimo, auklėjimo ir kultūros srityse yra pavojinga iliuzija, kuria, deja, ne vienas krikščionis šiandien minta Vakarų pasaulyje.

*

Jeigu baigdami paklaustume, kas kildina visas šias vakarietiškas iliuzijas, turėtume atsakyti: *ideologinė Vakarų negalia komunizmo akivaizdoje.* Vakarai šiandien neturi nieko, ką jie *kaip turinį* galėtų pastatyti prieš komunistinę pasaulėžiūrą. Jie turi tik formalinę laisvę, kuri tačiau yra be turinio. Du gyvenimo idealus Vakarai yra turėję ar turi: krikščioniškąjį ir humanistinį, ir abu juos yra sudaužę ta prasme, kad jiems atėmė keičiamąją bei statomąją įtaką plačiose masėse. Krikščioniškasis idealas yra nustumtas į siaurų ratelių sienas ir vegetuoja be

[15] *Lenin W. I.* Ueber die Religion, p. 7, 9.

entuziazmo. Palyginę pirmųjų krikščionių išgyvenimą su dabartiniu, randame didžiulį skirtumą. Pirmieji krikščionys, stovėdami stabmeldiškojo pasaulio akivaizdoje, jautėsi kaip „kažkas visiškai nauja" (šv. Irenėjus), kaip „nauja žmonių rūšis" (Barnabo laiškas), pašaukta atidaryti naują istorijos tarpsnį ir įvykdyti žemėje Didžiąją Naujieną. Šiandieniniai krikščionys jaučiasi *kaip seniena*, reikalinga pateisinimo ir apgynimo, kodėl ji istorijoje vis tebeegzistuoja. *Entuziazmas keisti pasaulį yra iš krikščionių perėjęs komunistams.* Jie šiandien jaučiasi nauja giminė, kuriai yra pažadėta pasaulio ateitis. Ir krikščionys niekaip nesugeba šios ugnies užgesinti arba bent pasaulį įtikinti, kad ji *yra ne statanti, bet naikinanti ugnis.*

Tas pat reikia pasakyti ir apie humanistinį idealą. Renesanso metu taip aukštai iškeltas žmogus su savo autonomija, su savo asmens vertės pabrėžimu, su savo laisve šiandien nebežino, ką su visomis šiomis vertybėmis veikti ir kaip jas gyvenime vykdyti. „Humanizmas nebepasitiki pačiu savimi; jis yra pasidaręs skurdus ir klajoklis"[16]. Marksizmas ir iš jo čiulpia gyvybinius syvus, skelbdamasis, kad tik jis vienas esąs „integralinis humanizmas", nes tik jis vienas išvaduojąs žmogų iš visokių varžtų, vadinasi, įvykdąs laisvės idealą, veltui humanizmo siektą ištisais amžiais. Sudėdamas istorijos eigą į žmogaus rankas, skelbdamas žmogų pasaulio valdovu, galinčiu keisti ne tik išviršinę gamtą, bet ir pačią savo prigimtį, marksizmas išmuša humanizmui ginklą iš rankų. Iš krikščionybės marksizmas perima Evangelijos skelbimą neturtėliams (plg. *Mt 11, 5*), iš humanizmo jis perima žmogaus didybės vykdymą. Tuo būdu abu istoriniai Vakarų idealai jaučiasi esą apiplėšti to trečiojo – *komunizmo*, todėl nežino ko griebtis, kad galėtų stoti su juo į sėkmingas grumtynes. Iš tikro, bolševizmas yra „šviesosvaidis iš Rytų" (J. Bernhartas), kuris atskleidžia, kiek Vakarų žmogus yra pasimetęs savame kelyje ir godžiai griebiasi koegzistencijos tarsi skęstantis šiaudelio, nepaisydamas, kad kitas jo galas yra Sovietų Sąjungos rankose.

[16] *Rüssel H. W.* Gestalt eines christlichen Humanismus, Amsterdam, 1940, S. 10.

NUO KO MES BĖGOME?

Komunizmo ir rusiškumo santykių klausimu

1. *Šalkauskio nepasitenkinimas*

Grįžus man 1941 m. lapkričio mėn. pradžioje iš pirmosios tremties, praleistos Berlyne, į Kauną, mano bičiuliai pasakojo, esą prof. St. Šalkauskis buvęs nepatenkintas, kad būrelis jaunų intelektualų, bolševikams užėmus Lietuvą 1940 m. birželio mėn., paliko kraštą ir pasitraukė užsienin. Jų tuo metu buvo tik mažutė saujelė: tik tie, kurie arba buvo NKVD griebti, bet laimei nepagriebti (pvz., šio straipsnio autorius), arba jautė tiesioginį pavojų dėl eitų pareigų (pvz., kun. J. Prunskis kaip „XX amžiaus" redaktorius) bei buvusios veiklos (pvz., kun. St. Yla kaip autorius knygos „Komunizmas Lietuvoje"). Visi kiti, kurių pirmoji suėmimų banga 1940 m. liepos mėnesio viduryje nepalietė, liko tėvynėje. Pirmosios tremties dalyvius sudarė daugiausia valdininkai. O ir jų buvo tik keletas šimtų. Intelektualų skaičius siekė tik kelių dešimčių. Kodėl tad Šalkauskis buvo šiais žmonėmis nepatenkintas? Pasak mano bičiulių (man pačiam nebeteko su Šalkauskiu pasimatyti ir išsikalbėti: jis mirė 1941 m. gruodžio 4 d. Šiauliuose), Šalkauskio nepasitenkinimo pagrindas buvęs toksai. Lietuvių kultūra, kaip aiškiai vakarietiškoji, esanti žymiai aukštesnė už rusų kultūrą. Todėl sovietų okupacija nesudaranti Lietuvai kultūrinio pavojaus. Lietuviai intelektualai esą pranašesni už rusus ir todėl sugebėsią jiems atsispirti ir juos gal net pralenkti. Kam tad trauktis iš krašto? Priešingai, reikią jame likti ir veikti anuo kultūriniu pranašumu kovojant su rusų kultūros įtaka. Kas pasitraukia, mažina kultūrines lietuvių jėgas ir tuo pačiu silpnina aną kovą. Tai buvusios Šalkauskio mintys, kurias jis

dėstęs savo artimiesiems sovietinės okupacijos pradžioje ir kurios žadinusios jame savotišką nepasitenkinimą tais, kurie paliko tėvynę.

Šalkauskis buvo teisus, teigdamas lietuvių kultūros pranašumą ryšium su rusų kultūra ir iš jo kylantį lietuvių tautos atsparumą, taip kad kultūrinis pavojus dėl *rusų* okupacijos Lietuvai iš tikro vargu ar grėsė. Be to, Šalkauskio pažiūrą rėmė ir Stalino tautybių politika. Būdamas nerusas, Stalinas teikė atskirų respublikų kultūroms tiek laisvės, jog rusai, atsikėlę į nerusiškas sritis, turėjo prisiimti šių sričių kalbą ir net gyvenseną, vadinasi, greičiau patys nurusėti, negu kitus surusinti. Be abejo, maža tauta, patekusi į didelės tautos sriautą, visados esti daugiau ar mažiau tykoma pavojaus pasiduoti šio sriauto įtakai. Tačiau tai normalus vyksmas, priklausąs nuo pačios tautos, o ypač nuo jos inteligentijos sąmoningumo. Galima (ir net reikia!) išmokti didelės tautos kalbą, naudotis jos kultūrinėmis gėrybėmis ir sykiu likti visiškai ištikimam savai tautai kūrybiškai dalyvaujant jos kultūros augime bei plėtime. Tai mūsų dienomis aiškiai regime, sakysime, baskų sąjūdyje. To tikėjosi ir Šalkauskis rusų okupacijos akivaizdoje 1940 metais. Jeigu tad ši okupacija būtų buvusi tiktai *rusų* okupacija, vadinasi, rusiškosios valstybės plėtimas prievartos priemonėmis, Šalkauskio nepasitenkinimas būtų buvęs pagrįstas. Jis vargu ar būtų net iš viso kilęs, nes kažin ar kas nors iš mūsų intelektualų būtų bėgęs *nuo rusų*.

Tačiau Šalkauskis pamiršo arba bent per maža reikšmės teikė faktui, kad šie Lietuvą užėmusieji rusai yra sykiu ir *komunistai*; vadinasi, kad rusų valstybės plėtimasis yra kartu ir komunizmo plėtimasis, kad rusų tauta jau yra virtusi komunizmo atstove, jo nešėja ir, kaip Leninas kitados didžiavosi, komunizmo *pirmūne*, nes ji pati pirmoji pasaulyje įvykdė savo gyvenime marksistinę revoliuciją, išjungdama iš šio gyvenimo sąrangos privatinę nuosavybę, carinę valdymo sistemą ir religiją bei Bažnyčią. Kitaip tariant, *1940 metais Lietuvon atžygiavęs rusas jau nebebuvo caro laikų rusas*, su kuriuo Šalkauskis turėjo reikalų ir kurio kultūrą jis piršo Lietuvai kaip vieną iš tautinės sintezės pradų. *Stalino rusas jau buvo*

komunistas, vadinasi, apspręstas tam tikros ideologijos, kuri pati savaime, tiesa, nenaikina tautinių savybių (plg. šūkį „socialistinis turinys ir tautinė forma"), tačiau jas lenkia komunizmo tikslams. Stalino teikta kultūrinė laisvė atskiroms tautinėms respublikoms buvo ne kas kita, kaip laisvė virsti ir likti ištikimam komunistiniams principams. Kur šios ištikimybės stigo arba kur ji buvo įtariama, ten jokia kultūrinė kūryba negelbėjo. Tai patyrė mūsų tauta 1941 m. birželio mėnesį, kai dešimtys tūkstančių mūsų tautiečių buvo ištremti Sibiran kaip tik dėl jų *komunistinės* neištikimybės. Šiuometinė vadinamoji „Brežnevo doktrina", pasak kurios komunistinės valstybės suverenumas esąs palenktas komunistinei ideologijai ir baigiasi ten, kur pradeda šią ideologiją keisti bei neigti, anaiptol nėra nauja. Ji yra buvusi ir Lenino, ir Stalino laikais. Tik anuo metu dar nebuvo *komunistinių* valstybių už Rusijos sienų, kas kaip tik įvyko po Antrojo pasaulinio karo ir kas komunizmo pirmenybę ryšium su valstybės suverenumu vis labiau ryškino, kol Čekoslovakijos atveju ši pirmenybė buvo pabrėžta visu brutalumu bei nuoseklumu. *Tauta gali būti kultūriškai ir net politiškai suvereni tik tada, kai ji kuria komunistinę kultūrą ir vykdo komunistinę santvarką.* Spirdamasi komunistinei ideologijai arba norėdama ją apšvelninti (Čekoslovakijos pavyzdys), ji tuo pačiu netenka šio suverenumo ir esti 'vyresniojo brolio' sudraudžiama, nors ji ir būtų šiam 'broliui' kaip *rusui* net labai ištikima bei meili.

Komunizmo pirmenybę ryšium su tautine kultūra lietuviai aiškiai pajuto 1940–1941 m. okupacijos eigoje ir todėl, artėjant naujai sovietų okupacijai 1944 m., jau dešimtimis tūkstančių paliko savą kraštą. Šiandien nėra abejonės, kad antrosios tremties dalyvių būtų buvę dar daugiau, jei nebūtų buvę guodžiamasi klaidinga viltimi, esą sąjungininkai neleisią Sovietų Sąjungai nešti komunizmo net ligi Elbės krantų. Tačiau vakariečiai čia, atrodo, irgi buvo galvoję, esą jie turį reikalo visų pirma su *rusais*, o ne komunistais, ir kad todėl rusai, nors ir sustiprėję po pergalės, vis dėlto leisią šalia savęs egzistuoti ir kitoms valstybėms, tegu ir esančioms rusiškosios įtakos srityje; kad bus galima su jais susitarti; kad

jie sutarčių laikysis ir nemėgins iš vidaus sprogdinti tai, kas yra šalia jų. Deja, įvyko visiškai kitaip, nes vakariečiai, kaip ir kitados Šalkauskis, neįvertino komunizmo veržlumo, kuris užtat ir sukūrė ištisą komunistinių valstybių juostą – nuo Baltijos ligi Adrijos jūrų. Tačiau mums patiems 1944 m. visa tai pramatyti vargu ar buvo galima. Todėl daugelis mūsiškių ir tikėjosi, esą karas nepasvirsiąs komunizmo naudai, lūkuriuodami, kad antroji sovietų okupacija būsianti trumpa ir kad todėl gal geriau liktis tėvynėje, negu bastytis po pasaulį, nualintą karo veiksmų. Anie dešimtys tūkstančių buvo betgi – prisipažinkime atvirai – 'bailesni' ir todėl bėgo ne nuo rusų, bet *nuo komunistų*; nes jie jau buvo komunizmą pažinę vienerių metų (1940–1941) siautėjime. Mūsų pėdomis per pastaruosius 25 metus sekė ir tebeseka eilė vokiečių, lenkų, čekų, rumunų, bulgarų, jugoslavų, albanų, palikdami savo tėvynę ir ieškodami prieglaudos svetur – kaip tik todėl, kad jie nenori būti užgniaužti – ne rusiškumo, bet *komunistinės* ideologijos bei sistemos, vykdomos savų tautiečių rankomis. Ir jie, kaip kadaise mes, bėgo ir tebebėga *nuo komunistų*. Komunizme jie regi didžiausią pavojų savai tautai ir todėl mėgina, pasitraukę užsienin, šį pavojų skelbti ir tuo atverti kitiems akis, kad ir jie išvystų tikrąsias komunizmo užmačias. Šitaip elgėmės ir mes maždaug du dešimtmečius.

Bet štai pastaraisiais metais tiek mūsų kalbose, tiek spaudoje pradėjo – atrodo, visiškai nesąmoningai – vis rečiau būti girdimas žodis 'komunistas' ir vis dažniau būti minimas žodis 'rusas'. Kova už tautos išlaisvinimą pamažu persisvėrė nuo kovos su komunizmu į kovą su rusiškumu. Bevartant mūsų laikraščių ir žurnalų puslapius, susidaro įspūdis, esą jei Lietuvoje nebūtų rusų, tai ji, nors ir komunistiškai tvarkoma, būtų mums jau priimtina, ir mūsų kova jau būtų baigta. Tai man yra sykį pasakęs vienas dvasininkas net pabrėždamas: „Jei Lietuvoje nebūtų rusų, aš čia pat grįžčiau atgal". Iš karto man atrodė, kad šio dvasininko lūpomis prabilo tik didžiulis jo paties neapdairumas. Tačiau kai sykį atkreipiau į šią pakaitą dr. J. Griniaus dėmesį ir kai jis apie tai parašė du straipsnius „Tėviškės žiburiams", kad mūsieji siūlymai kovoti su rusais jau

susikerta su artimo meilės principu ir tuo būdu virsta *nekrikščioniškais*, pereidami į rusiškojo *žmogaus* neapykantą ir asmeninį jo slėgimą, sunkinant jo kasdieną tyčiomis, tai atoveika į šiuos straipsnelius (vieno bičiulio laiškas, „Naujienų" atsiliepimas 1971 m. sausio 8 d.) buvo tokia, jog ji iš tikro kelia rūpesčio, ar čia mes nedarome kartais didžiulės klaidos. Ar mūsų santykiuose su *Lietuva* nesusiklosto kartais ta pati nuotaika, kokią pastebime santykiuose su Rusija, iš vienos pusės, rusų emigrantų, iš kitos – svetimšalių? Būdami *emigrantai* ar nepradedame į Lietuvą žiūrėti taip, kaip rusai emigrantai žiūri į Rusiją? Būdami Rusijos atžvilgiu *svetimšaliai*, ar nepradedame į ją žiūrėti, kaip žiūri ir kiti svetimšaliai? Šių dvejopų pažiūrų esmė tačiau kaip tik ir glūdi komunizmo neįvertinime. Gal tad jau yra atėjęs laikas truputį stabtelėti prie šių dviejų pažiūrų, pasklaidyti jas, kad susivoktume, kame gi iš tikro glūdi mūsų kovos prasmė ir *nuo ko mes iš tikro bėgome*, kad galėtume šią kovą vesti. Kitų nusistatymo – tiek rusų emigrantų, tiek vakariečių – sklaida gal galėtų mums paaiškinti, ar iš tikro rusiškumas nepabrėžiant *bent lygiomis* komunizmo, nėra ta pati iliuzija, kuri šiandien vis labiau apima mokytų žmonių sluoksnius.

2. *Banditų gaujos teorija*

Pirmoji teorija, mėginanti išreikšti santykius tarp komunizmo ir rusiškumo, yra *banditų gaujos teorija*. Jos pavadinimo ir turinio autorius, kiek man žinoma, yra Belgijos kardinolas ir filosofas D. J. Mercier (1851–1926). Ganytojiniame savo laiške 1924 m. jis skatina Belgijos katalikus aukoti badaujančiai Rusijai ir sykiu kalba tiek apie medžiaginį, tiek apie dvasinį Europos ir Amerikos išsekimą, nes kitaip nebūtų galima išaiškinti, kodėl Belgijos, Prancūzijos, Lenkijos, Anglijos ir Jungtinių Amerikos valstybių vyriausybės bei tautos „leidžia banditų gaujai vykdyti komunistinius savo kliedėjimus krauju, plėšimais ir prievartavimais"[1]. Šiuose žodžiuose slypi visa minė-

[1] „Putj" (organ russkoj religioznoj mysli), Paris, 1926, No. 2, p. 136.

tos teorijos esmė: komunizmo svetimumas rusų tautai, Vakarų atsakingumas už komunistinę revoliuciją ir reikalas sudrausti aną banditų gaują. Komunistai anaiptol nesą Rusijos ugdytiniai. Jie esą tik banditų gauja, užpuolusi rusų tautą istoriniame jos kelyje, ją apiplėšusi ir išprievartavusi. Jeigu kitos tautos bei valstybės visa tai leidžiančios, jos paliudijančios tuo savo politinę bei dvasinę negalią ir net nuosmukį. Tai buvo pagrindinė kardinolo Mercier laiško mintis.

Ši mintis betgi nėra tik asmeninė kardinolo Mercier samprata. Tai samprata, atstovaujama beveik visos (išskyrus gal tik *N. Berdiajevą*) rusų emigracijos Vakaruose. Nuo komunistinės revoliucijos pabėgę arba vėliau bolševikų ištremti rusų intelektualai niekaip negali sutikti, kad komunizmas kokiu nors būdu būtų susijęs su rusų tauta. Jis esąs „europietiški nuodai", kaip jį vadino ir mums žinomas rusų filosofas bei istorikas L. Karsavinas, ilgus metus dėstęs Kauno universitete[2]. „Komunistinė epidemija Rusijon atėjo iš Europos", apibūdina rusų teologas G. Florovskis santykius tarp rusų tautos ir komunizmo[3]. O rusų filosofas N. Arsenevas teigia: „Sovietinė valdžia nėra Rusija; ji nėra rusų tauta; ji nėra kūnas iš jos kūno; ji yra – navikas"[4]. Komunistai esą, kaip teigia vienas rusų žurnalistas Vokietijoje A. Michailovskis, „tarptautinė profesinių revoliucionierių sekta", kuri tiek Rusiją, tiek kitas tautas naudojanti kaip priemonę „įsteigti pasaulyje komunizmo karalystę"[5]. Tačiau būdingiausiai visą šią sampratą yra išreiškęs rusų sociologas B. Vyšeslavcevas: „Rusiškajam žmogui nėra nieko priklesnio kaip visoks juridizmas, dekretizmas, komisariatai, biurokratija, vadinasi, visa, kas kaip tik sudaro socializmo esmę. Nėra nieko svetimesnio ir netinkamesnio, kaip rusiškosios gamtos fone, fone jos miškų, laukų ir kaimų regėti visus tuos raudonus skarmalus,

[2] „Putj", 1926, No. 2, p. 126.

[3] „Putj", 1926, No. 2, p. 131.

[4] *Arsenev N. S.* Iz russkoj kulturnoj i tvorčeskoj tradicii, Frankfurt/M., 1959, p. 281.

[5] Vestnik Instituta po izučeniju istorii i kultury SSSR, Muenchen, 1952, No. 4, p. 6–7.

žvaigždes ir transparantus. Socializmui reikia Londono akmens grindinio ar Paryžiaus priemiesčių; rusiškajame juodžemyje jis neįsišaknija; jis čia supūsta kaip maita ar sudega kaip mėšlas. Gali šis mėšlas pridengti net ir visą rusiškąją žemę, bet juo nusikratyti nereikia žemės drebėjimo. Pati rusiškoji žemė visa susiurbia ir perdirba savo naudai. Marksizmas nereikalingas ūkininkams, ir ūkininkai nereikalingi marksizmui. Rusiškoji poezija, rusiškoji muzika, rusiškoji kalba kratosi marksizmo... Taigi: kur rasti komunizmo Rusijoje? Prašau, parodykite jį mums! Jo niekur nėra!"[6] Šie žodžiai yra parašyti daugiau negu prieš ketvertą dešimtmečių. Šiandien jie žadina mumyse savotiško liūdesio, nes rusiškoji žemė komunizmo neperdirbo savo naudai; rusiškame juodžemyje jis nesupuvo ir nesudegė; priešingai, jis virto veiksniu, kuris formuoja rusiškąją kultūrą tiek jos poezijoje, tiek muzikoje, tiek kalboje. *Komunizmas yra jau tapęs sudedamąja rusiškosios dvasios dalimi.* Tai pripažįsta net kai kurie rusų emigrantai, pvz., N. Aleksejevas, sakydamas: „Marksizmas yra dabar pasidaręs vienas rusiškosios kultūros laipsnis; laipsnis, pasisavinant europietiškąją apšvietą"[7].

Norėdami banditų gaujos teoriją padaryti įtikimą, rusų emigrantai reikalauja skirti Rusijos *vyriausybę* nuo rusų *tautos* ir niekad šio skirtumo nepamiršti, nes „be aiškaus ir griežto skirtumo tarp Rusijos ir Sovietų Sąjungos, tarp rusų tautos ir komunistinio režimo", sako jau anksčiau cituotasis Michailovskis, „negalima pažinti ir reikiamai įvertinti nei sovietų politikos, nei tarptautinio komunizmo plėtros"[8]. Šiam rusų emigrantų reikalavimui paklūsta ne vienas ir Vakarų mąstytojas, rašąs apie komunizmą tiek kultūriniu, tiek religiniu atžvilgiu. Ne vienas įspėja mus netapatinti komunizmo su rusiškumu. Tai, kas šiandien Rusijoje vyksta, esą *komunizmo* darbas. Tačiau jis – tiek ūkinėje, tiek kultūrinėje, tiek

[6] *Vyšeslavcev B.* Paradoksy komunizma // „Putj", 1926, No. 3, p. 112.

[7] *Alexejev N. N.* Die marxistische Anthropologie // Kirche, Staat und Mensch. Russisch – orthodoxe Studien, Genf, 1937, p. 152.

[8] Vestnik Instituta po izučeniju istorii i kultury SSSR, 1952, No. 4, p. 7.

ypač religinėje srityje – nepaliečiąs rusų tautos sielos, kuri ir toliau tebeesanti religinė ir net krikščioniška. Užtat tiek rusų emigrantai, tiek vakariečiai kiekviename pasipriešinime komunizmui tuojau regi rusiškosios sielos atsigavimą, nors ne kartą šis pasipriešinimas yra tik pastanga pergalėti biurokratizmą ir tuo būdu komunizmą tik sustiprinti. Minėtas pripažinimas, kad komunizmas yra virtęs rusiškosios kultūros dalimi ar laipsniu, esti dažniausiai nepastebimas arba bent neteikiama jam didesnės reikšmės. Skirtumas tarp komunistinio režimo ir rusiškosios visuomenės tiek įtaigoja kalbančius bei rašančius apie Rusiją, jog komunistinės įtakos rusų tautai neregima, ir todėl visi Sovietų Sąjungos įvykiai esti aiškinami tik banditų teorijos šviesoje.

Atitrauktai kalbant, banditų gaujos teorija galėtų būti pateisinama, nes iš tikro istorijoje yra ne kartą atsitikę, kad tautos esti savotiškų bandų užpuolamos bei pavergiamos, būdamos priverstos prisiimti šių bandų padiktuotą santvarką, nors ji tautai ir būtų visiškai svetima. Ir pati Rusija savo istorijoje yra patyrusi tokį užpuolimą bei pavergimą, būtent mongolų viešpatavimo metu nuo XIII ligi XV šimtmečio. Kodėl tad ir bolševizmas negalėtų būti suprastas kaip toks banditų gaujos užpuolimas su jo įvesta santvarka. Panašumas labai viliojantis ir ne vieną suviliojantis. Kaip anuo metu kas kita buvo mongoliškasis režimas (beje, žymiai laisvesnis negu bolševistinis), o kas kita rusų tauta, taip ir dabar kas kita esąs komunistinis režimas (beje, perskverbiąs visas gyvenimo sritis net ligi asmeninio elgesio, ko mongolų metu kaip tik nebuvo) ir vėl kas kita rusų tauta. Iš tikro beveik įtikima lygiagretė! Ir vis dėlto ji turi vieną silpnybę, paverčiančią ją kaip tik išmone. Skirtumas tarp vyriausybės ir tautos rusų yra daromas ne tik mongolų ir bolševikų atžvilgiu, bet jis buvo daromas jau daugiau negu prieš 100 metų ir caristinio režimo atžvilgiu.

1860 metais Paryžiuje išėjo kunigaikščio Petro Dolgorukovo knyga „La vérité sur la Russie", kurioje jis skirtumą tarp caristinio režimo ir rusų tautos pabrėžia visu svoriu ir tai kaip tik šiandienine rusų emigrantų prasme. Rusų tauta, pasak

Dolgorukovo, esanti turtinga didžiomis proto bei širdies savybėmis; ji turinti aiškią, gyvą, švelnią sielą, tai esanti gera, pareiginga, gailestinga, garbinga tauta, užjaučianti nelaiminguosius, gerbianti senuosius ir nusilenkianti vyresniesiems (plg. p. 78, 374). Bet štai ši „inteligentinga, giliaregė ir gera" (p. 374) tauta yra valdoma tam tikros gaujos (*camatilla*), kuri Rusiją lygiai taip išnaudojanti kaip mongolų bandos XIII šimtmetyje. Ši gauja esanti „supuvusi, godi, plėšikiška, pilna blogiausių bei žemiausių aistrų" (p. 8). Ji „apsupa carą, atsistoja tarp jo ir tautos, ji izoliuoja ir rūpestingai saugo, kad inteligentingi bei padorūs žmonės prie jo neprieitų" (p. 374). Ji yra „pragaištingu savo tinklu pridengusi visą šalį", paversdama ją „oficialiu ir organizuotu melu" (p. 9). Tai „dorinė Rusijos lepra" (p. 7). Iš jos tad ir kylančios visos rusiškojo gyvenimo blogybės. „Administracijos organai yra virtę žemiausios rūšies papirkimo landyne: viskas čia perkama ir parduodama. Dauguma vyskupų yra vyriausybei vergiškai klusnūs. Žemesnioji dvasininkija yra skurdi, pažeminta, prislėgta... Sąžinės laisvė sutrypta. Spauda pažabota cenzūros" (p. 375–376). Visi esą nepatenkinti: aristokratija, miestiečių luomas ir baudžiauninkai. Net ir kareiviai ilgesingai laukią geresnės padėties" (ten pat).

Jeigu nežinotume, kad šis rusiškojo gyvenimo vaizdas yra nupieštas prieš 110 metų, sakytume, kad jis piešiamas mūsų dienomis. Juk argi ne lygiai tokiais pat žodžiais yra dabar kalbama apie komunistų partiją ir jos santykius su rusų tauta? Argi ji nevadinama „valdančiąja klase", išsigimusia, supuvusia, aptraukusia savo agentų bei šalininkų tinklu visą kraštą ir pavertusi jį organizuotu melu? Argi ne ji trypianti sąžinės laisvę, pažabojanti spaudą bei visą kultūrinę kūrybą? Argi ne jai pataikauja stačiatikių ir net katalikų vyskupai (tegu šį sykį gal ir ne dauguma)? Argi ne ja esą visi nepatenkinti ir laukią geresnių laikų? Lygiagretė tarp senosios caristinės kamarilos ir dabartinės komunistinės partijos yra nepaneigiama. Dolgorukovo nupieštas senosios kamarilos vaizdas ir jos įtaka rusų tautai yra lygiai toks pat, kokį šiandien piešia rusų emigrantai ir ne vienas vakarietis, kalbėdami apie komunistinę partiją ir rusų tautą.

Bet štai čia kaip tik ir kyla pagrindinis klausimas: jeigu komunizmas yra europietiški nuodai (L. Karsavinas), europietiška epidemija (G. Florovskis), Rusijos navikas (N. Arsenevas), vadinasi, kilęs iš Vakarų ir todėl rusų tautai svetimas, tai iš kur buvo kilusi ana caristinė kamarila; ana godi, gašli, paperkama, išlaidi, tinginė gauja? Kas ją *tokią* išugdė? Iš kur ji gavo žmonių, kad galėtų, kaip Dolgorukovas sako, savo tinklu apmegzti visą šalį? Jeigu caristinis režimas buvo „dorinė lepra", tai ar jis nebuvo ženklas, kad kažkas rusų tautos kūne nėra tvarkoje, jei šie raupsai galėjo prasiveržti ir įsigalėti visuose visuomenės sluoksniuose? Kaip gi tokia „gera, pareiginga, gailestinga, garbinga tauta" galėjo išugdyti aną „supuvusią, gobšią, plėšikišką, blogiausių bei žemiausių aistrų pilną" valdančiąją kamarilą? Juk ši kamarila nebuvo 10–20 žmonių. Jos tinklas apėmė visą kraštą, vadinasi, ji buvo, bibliškai kalbant, *legionas*! Ji nebuvo atėjusi iš Azijos gilumų kaip mongolai. Jos nariai buvo tie patys rusai, tos pačios rusiškosios žemės augintiniai. Kokiu tad būdu iš anos aiškios, gyvos, švelnios rusiškosios sielos galėjo kilti tokių išsigimėlių – ir tai ne kaip išimtys, bet kaip įprastinė rusiškosios sąrangos taisyklė? Šių klausimų akivaizdoje skirtumas tarp režimo ir tautos Rusijos atveju darosi labai įtartinas. Tai greičiau tik tuščias posakis, kuriuo norima pridengti rusų tautos atsakingumą tiek už senojo caristinio režimo klaidas, tiek už dabartinio komunistinio režimo iškrypimus bei priespaudą. Nes jeigu tiesa, kad tiek senasis caristinis, tiek dabartinis komunistinis režimas yra banditų gauja, tai lygiai taip pat tiesa, kad ši gauja kiekvienu atveju yra kilusi iš rusų tautos.

3. Iškabos teorija

Kiek plėšikų gaujos teorija visus Sovietų Sąjungos įvykius sudeda ant komunistų pečių, laikydama rusų tautą tik šios gaujos objektu, bet jokiu būdu ne anų įvykių subjektu, tiek antroji, *iškabos teorija*, visa suverčia rusų tautai, laikydama komunizmą tik iškaba, kurios priedangoje vykdomas rusiška-

sis imperializmas, svetimų tautų rusifikacija ir rusiškosios įtakos plėtimas pasaulyje. Banditų gaujos teorija tvirtina, esą „norint suprasti sovietinę Rusiją, reikia tik pastudijuoti istorinį materializmą" (B. F. Jungsas). Tuo tarpu iškabos teorijos šalininkai skelbia, esą „istorinis materializmas yra tik iškaba, po kuriuo slypi rusiškosios kultūros jėgos" (N. v. Bubnovas). Kitaip tariant, *komunistinė* dvasia bei komunistinė gyvenimo sąranga esančios ne kas kita, kaip *rusiškosios dvasios* bei rusiškojo gyvenimo tęsinys.

Iškabos teorija yra tokia pat sena, kaip ir banditų gaujos teorija. Atrodo, kad jos autorius bus buvęs ispanų sociologas ir filosofas J. Ortega y Gassetas (1883–1955). Pagarsėjusioje savo knygoje „La rebelión de las masas" (1929) Ortega vadina bolševizmą *kamufliažu*, vadinasi, apgaulinga išore, kartu pastebėdamas, kad kiekvienas kamufliažas yra dvisluoksnis: vienas jo sluoksnis yra gilus, realus ir tikras, antras gi – apgaulingas, paviršutiniškas ir atsitiktinis. Bolševizmo atveju rusiškumas sudaraš pirmąjį sluoksnį, o marksizmas – antrąjį. Marksizmas, pasak Ortegos, yra Rusijoje tik „plonytė odelė" (p. 90). Rusijos jis nenugalėjęs. „Rusija yra tik tiek marksistiška, kiek Šventosios Romos Imperijos vokiečiai buvo romėniški"; Rusijos stiprybė glūdinti „jos rusiškume, o ne jos komunistiškume"[9]. Tos pačios nuomonės yra ir garsus anglų kultūros istorikas Arnoldas J. Toynbee. Savo veikale „Civilization on Trial" (1948), skyriuje apie bizantinį Rusijos paveldėjimą, Toynbee sako, esą „marksizmas žadina įspūdį, kad jis Rusijai esanti nauja santvarka" (p. 147). Iš tikro tačiau bolševizmas vykdąs tik tai, ką Rusija yra dariusi šimtmečių eigoje, būtent *lenktyniauti su Vakarais*. Norėdama apsisaugoti nuo pavojaus bei spaudimo iš Vakarų, Rusija esanti nuolatos verčiama „pasisavinti vakarietiškąją techniką" (p. 174). Šis pasisavinimas įvykęs du kartu: „visų pirma Petro Didžiojo, o dabar bolševikų" (ten pat) metu. Šia prasme bolševizmas esąs tik vienas narelis ištisoje rusiškų

[9] *José Ortega y Gasset.* Aufstand der Massen, Stuttgart, 1948, p. 90–91.

pastangų grandinėje Vakarus pasivyti ir net juos pralenkti. Pastangos turinčios būti nuolatos kartojamos, kadangi techninė Vakarų pažanga vis auganti. „Petrui Didžiajam reikėjo tik pasisavinti laivų meisterio pažintis ir rekrutų karininko savybes. Bolševikams gi jau reikia susitvarkyti su mūsąja vakarietiška industrializacija" (ten pat). Tačiau ir dvasiniu atžvilgiu bolševizmas vykdąs seną Rusijos svajonę būti pašauktąja tauta; svajonę, kuri tapusi ypač gyva Konstantinopoliui kritus (1453). „Kaip pažymėta kryžiaus ženklu, taip lygiai ir pažymėta kūjo bei pjautuvo ženklu Rusija visados pasilieka 'šventoji Rusija', ir Maskva vis tebėra 'trečioji Roma'", – sako Toynbee[10]. Kitaip tariant, komunizmas pasirodąs Rusijos istorijoje ne kaip kokia rakštis, ne kaip šio istorinio kūno navikas, bet kaip *organiškas jo augimas* ir nuoseklus jo pavidalas modernine lytimi.

Tai, ką J. Ortega ir A. J. Toynbee išreiškė daugiau ar mažiau tik probėgomis, susistemino ir išvystė Dietrich Friede savo knygoje „Das russische perpetuum mobile" (1959). Tai veikalas žmogaus, penkerius metus praleidusio belaisvių stovyklose Rusijoje, atidžiai stebėjusio jam svetimą pasaulį, palyginusio šį pasaulį su senuoju rusiškuoju ir neradusio jokio skirtumo. Priešingai, šis palyginimas įtikino jį, kad *tarp komunizmo ir rusiškumo esama esminės tapatybės* ir kad kaip tik „dėl šios esminės tapatybės žinios iš praeities skambančios tarsi dabarties balsai"[11]. D. Friede cituoja daugybę rusiškosios praeities faktų, palygina juos su komunistų vykdomais faktais ir daro išvadą: „Jau Vokietijoje būnant, man buvo aišku, kad sovietizmas negali būti vertinamas tik kaip ideologinė ar grynai komunistinė apraiška... Atsidūrus sovietinėn vergijon, man metai po metų darėsi vis aiškiau, kad bolševizmas (vis tiek ar leninizmas, ar stalinizmas, ar chruščiovizmas) yra tiek savo šaknimis, tiek savo kamienu *rusiškasis* augmuo, į kurį yra įskiepyta keletas marksistinių šakelių. Bolševizmas yra giliai įsišaknijęs senajame rusiškume ir

[10] *Toynbee Arnold J.* Kultur am Scheideweg, Zuerich, 1949, p. 147, 174, 191.
[11] *Friede D.* Das russische perpetuum mobile, Wuerzburg, 1959, p. 22–23.

maskviškume (p. 13)... Bolševizmas nėra lūžis su Rusijos praeitimi; jis yra jos tęsinys" (p. 14)... Bolševizmas yra kūnas iš rusiškojo kūno ir kraujas iš rusiškojo kraujo (p. 18)... Todėl pasauliui Rusija sudaro anaiptol ne komunistinę problemą. Ne, Rusija yra ir liks *rusiškoji* problema" (p. 29). Ilga lygiagrečių eile mėgina D. Friede pagrįsti šias savo pažiūras: žmogaus gyvybės ir jo vertės nepaisymas, visuomeninė sąranga su despotizmu viršuje ir su išnaudojama minia apačioje, savivalia, žiaurumas, panieka, trėmimai, administracijos siautėjimas, slaptoji policija – visa tai yra tie patys elementai, randami tiek caristinėje, tiek komunistinėje sistemoje. „Nėra nė vienos srities, – sako D. Friede, – kurioje komunistai nebūtų caro paveldėtojai ir netęstų tradicinės rusiškosios politikos" (p. 43). Galop komunizmo tikslas yra irgi tas pats, kaip ir senosios Rusijos: „Kremlius sako 'marksizmas', o turi galvoje svetimų kraštų bei tautų apvaldymą. Kremlius sako 'pasaulio revoliucija', o turi galvoje rusiškąjį pasaulio pavergimą" (p. 208). Pasikeitė tik spalvos: „balta pavirto raudona", tačiau „Rusijos žaismas liko tas pats" (p. 215).

Lengva pastebėti, kad iškabos teorija yra priešingybė banditų gaujos teorijai. Taip pat lengva pastebėti, kad iškabos teorijos šalininkai, beveik be išimties, yra vakariečiai sociologai, tuo tarpu banditų teorijos šalininkai yra, irgi beveik be išimties, rusai emigrantai. Rusai emigrantai mėgina aiškinti komunizmą kaip rusų tautai visišką svetimybę, kaip jos rakštį bei naviką. Vakariečiai sociologai eina priešingu keliu ir komunizme regi savaimingą bei prigimtą rusiškumo išsivystymą, susidėstantį tuo pačiu būdu, apreiškiantį tas pačias savybes ir siekiantį tų pačių tikslų, kaip ir visa senoji Rusija, ypač nuo Maskvos vyravimo laikų. Į B. Vyšeslavcevo klausimą „parodykite mums komunizmą Rusijoje; jo niekur ten nėra", iškabos teorija atsako, kad jo ten esama visur ir kad jis siekiąs ligi pat rusų istorijos šaknų: „Beveik visa yra jau buvę anksčiau išmėginta (*vorgelebt*)" (D. Friede, p. 208).

Kaip ir banditų teorijos atveju, kalbant atitrauktai, iškabos teorija galėtų būti pateisinta. Kodėl gi rusiškieji siekiai negalėtų panaudoti komunizmo kaip priedangos? Kai kurie Sovie-

tų Sąjungos žygiai kaip tik kalba už šitokį panaudojimą: didžiarusiškosios sąmonės atsigavimas, pastangos vadovauti komunistiniam sąjūdžiui pasaulyje ir išlaikyti šį vadovavimą savo rankose, rusiškosios kultūros propagandinis kėlimas į padanges, rusų kalbos arba bent rašto ženklų primetimas nerusiškoms respublikoms (išskyrus Pabaltijo respublikas), budrus saugojimas, kad tautinės respublikos nepabrėžtų savos tautinės kultūros ir t. t. Kadangi Rusija pati pirmoji įvykdė komunistinę revoliuciją, todėl ji jaučiasi esanti pašaukta šią revoliuciją nešti į visą pasaulį ir tuo būdu būti pasaulinio komunizmo pirmatake bei vadove. Proletarinė sąmonė, kurią pats Marxas laikė sprogdinančia, sykiu betgi ir kuriančia, susijungė Sovietų Sąjungoje su rusiškąja sąmone, ir komunizmas iš tikro virto rusiškumą žadinančiu veiksniu. Rusija niekad nebuvo tokia galinga, kaip virtusi komunistine.

Bet ar tai reiškia, kad komunizmas Rusijoje yra tik iškaba, tik priedanga, tik kamufliažas? Kas šitaip aiškina rusiškumo santykį su komunizmu, nesuvokia ideologijos formuojamosios galios. Reikia nepamiršti, kad Rusijoje auga jau ketvirta karta visuotinėje komunizmo įtakoje. Žodį 'visuotinis' reikia suprasti tiesiog rusiškai, nes visas dvasinis, socialinis, politinis, meninis gyvenimas Rusijoje nuo pat pradžios yra palenktas komunizmo principams. Ilgus dešimtmečius šis gyvenimas buvo komunistinamas tiesiog jėga, policijos priemonėmis šalinant iš jo visa, kas galėtų komunizmui trukdyti. Mokyklos, organizacijos, profesijos, literatūra, menas, teatras, laisvalaikis, darbas buvo ir tebėra sunkte persunkti komunistinės ideologijos, padarydami visą šį gyvenimą savotiškai dvisluoksnį: iš vienos pusės, jis turįs būti autentiškas (mokykla turinti žmogų išmokyti, literatūra ir menas turį sukurti gerų kūrinių ir t. t.), iš kitos betgi – jis turįs tarnauti komunistinei ideologijai. 'Naujasis žmogus' kaip komunizmo tikslas turįs būti ne tik geras savo srityje (mokytojas, rašytojas, technikas...), bet ir susipratęs komunistinėje ideologijoje. Tai mums yra žinoma ir apie tai netenka daug kalbėti.

Tai, į ką reikia atkreipti dėmesio, yra iškabos teorijos naivumas, manant, esą visos šios jau daugiau kaip pusšimtį

trunkančios pastangos nenešančios vaisių; esą komunistinė ideologija pasilikusi tik teorija; esą rusiškasis žmogus nevirtęs komunistu. Šitaip manyti reikštų paneigti apskritai mokyklos, organizacijos, socialinės aplinkos ir politinių siekių auklėjamąją įtaką jaunoms kartoms. Jeigu visos ideologijos, kur tik jos įstengia išsilaikyti ilgesnį laiką, perauklėja jaunimą pagal savus principus, kokio reiktų stebuklo, kad tai nepajėgtų komunizmas? Tuo labiau kad Rusijoje komunizmas nelenktyniauja su jokia kita ideologija, nes jis yra vienintelis, kuris žmogų formuoja visu plotu. Visi kiti veiksniai (Bažnyčia, šeima, idealistinė filosofija, Vakarų įtaka) yra arba nustumti į pogrindį, arba jiems leidžiama reikštis tik tiek, kiek jie sutinka su komunistinės ideologijos reikalavimais. Be abejo, šių nelegalių arba pusiau legalių veiksnių įtakos visiškai paneigti negalima: ji *yra* ir yra net apčiuopiama, ką rodo ir pačių komunistų nuolatinė kova su ja (pvz., vaikų krikštijimas, tuokimasis bažnyčioje net tarp komsomolcų). Tačiau ne šie veiksniai kuria sovietų erdvėje gyvenančio žmogaus gyvenimo būdą, gyvenimo stilių, gyvenimo papročius; ne šie veiksniai nurodo jam gyvenimo uždavinius bei pareigas; ne jie lenkia jį tam tikra kryptimi pasirenkant profesiją, lavinant skonį, santykiuojant su savo bendradarbiais, viršininkais, net su vaikais bei giminėmis. Visa tai apsprendžia jau komunistinė ideologija ir iš jos plaukiančios konkrečios apraiškos. Kitados A. S. Makarenka, žinomas sovietų pedagogas, yra pastebėjęs: „Milijoninės sovietų tautos auklėjimas prasidėjo pirmąją revoliucijos dieną ir vyksta visą laiką visoje socializmo statybos eigoje dažnai net neregimais būdais. Sovietų Sąjungoje ne tik vaikas, ne tik mokinys, bet ir kiekvienas pilietis yra auklėjamas kiekviename žingsnyje. Kiekvienas mūsų šalies užsiėmimas, kiekvienas veiksmas bei vyksmas yra ne tik skiriamas specialiems savo uždaviniams, bet ir lydimas auklėjamojo uždavinio"[12]. Būtų tad nesusipratimas manyti, kad šis auklėjamasis uždavinys nepaliečia rusiškojo žmogaus, pasilikdamas tik rėksminga iškaba.

[12] *Makarenko A. S.* Werke, Berlin, 1956, t. V, p. 111, 406.

Kokion gi padėtin atsiduria tie, kurie mėgina spirtis komunizmo įtakai, gali pavaizduoti menkutis pavyzdys, kurį autoriui yra papasakojęs vienas vakarietis, praėjusį rudenį buvojęs Leningrade. Domėdamasis religiniu Sovietų Sąjungos gyvenimu, jis, tarpininkaujant miesto dvasininkijai, aplankė vieną *tikinčią* šeimą. Keturi asmens gyvena viename kambaryje, kurio kampas atitvertas lentomis: už jų stovi senelės-babuškos lova. Likusioje dalyje gyvena tėvai ir duktė, lankanti mokyklą ir turinti jau 14 metų. Norėdami apsaugoti dukrelės tikėjimą, tėvai neleidžia jai stoti į komsomolą. Tačiau kaip tik todėl duktė visą laiką yra izoliuota: ji nepriimama į jokią jaunimo stovyklą, į jokią ekskursiją, į jokią kelionę, į jokį pasilinksminimą, nes visus šiuos dalykus rengia komsomolcai ir neleidžia juose dalyvauti tiems, kurie atsisako būti komsomolo nariais. Tarp vakariečio lankytojo ir rusų tėvų užsimezgė toks pokalbis. *Tėvai*: „Mes nežinome, ką daryti?" *Vakarietis*: „Leiskite dukrelei įstoti". *Tėvai*: „Bet tada ji praras tikėjimą!" *Vakarietis*: „Jei neleisite, ji praras jį dėl savo izoliacijos. Vaikai negali juk izoliacijos pakelti". Kas komunistinei įtakai priešinasi, virsta raupsuotuoju ir esti dvasiškai (Stalino laikais ir fiziškai) izoliuojamas nuo visuomenės. Tai įmanoma pakelti suaugusiajam, bet tai neįmanoma pakelti jaunam žmogui. O patekęs į komunistine ideologija persunktą bendruomenę, jaunas žmogus esti jos formuojamas visiškai nejaučiamai. Nuo to jo neišgelbsti joks rusiškumas ar kuris kitas tautiškumas.

4. *Mūsų tremtinių elgsena*

Šių anksčiau minėtų teorijų akivaizdoje kyla ir mums patiems *kaip tremtiniams* du klausimai: 1) kaip mes išgyvename Rusiją, kurios galion yra patekęs mūsų kraštas ir 2) kaip mes išgyvename Lietuvą, virtusią „Tarybų Lietuva"? Kokios reikšmės šiame mūsų išgyvenime turi *komunizmas*?

Kaip pradžioje minėta, Šalkauskis išgyveno ateinančius į Lietuvą rusus tik kaip rusus. Jis per maža teikė reikšmės fak-

tui, kad šie rusai yra *komunistai*. Man atrodo, kad jo klaidos mes tremtiniai ilgą laiką nedarėme: nei mes bėgome nuo rusų, nei vėliau kovojome prieš rusus kaip rusus. *Mes bėgome nuo komunistų ir kovojome su komunizmu*. Kitaip tariant, Rusijos atžvilgiu mes nebuvome šalininkai nei banditų teorijos, kurią skelbė rusų emigrantai, nei iškabos teorijos, kurią piršo vakariečiai sociologai. Mums buvo aišku, kad komunizmas Rusijoje yra daugiau negu tik gauja ir daugiau negu tik iškaba; kad jis ten yra virtęs viso rusiškojo gyvenimo veiksniu ir kad šis veiksnys yra atėjęs su sovietine okupacija ir į Lietuvą. *Lietuvos įjungimas į Sovietų Sąjungą buvo ne tik jos įjungimas į Rusijos imperiją, bet ir jos įjungimas į komunistinę ideologiją*. Nuosekliai tad mes buvome susirūpinę ne tik politine Lietuvos laisve, bet ir krikščioniškąja jos dvasia bei kultūra. Mes neužmerkėme akių nei politinio tautos pavergimo, nei pasaulėžiūrinio jos „perauklėjimo" atžvilgiu. Šie du kovos barai buvo mums lygiai svarbūs. Nes Lietuva, tiek politiškai pavergta Rusijai, tiek persunkta komunistinės ideologijos bei santvarkos, buvo mums nepriimtina. Todėl mes nė kiek nedžiūgavome, kai prieš keliolika metų pasklido gandai, esą Lietuva būsianti paleista iš sovietinės Sąjungos ir tapsianti tokia, kokios yra Lenkija, Rumunija ar Bulgarija; vadinasi, turėsianti savo atstovų užsienyje ir būsianti formaliai 'nepriklausoma'. Nedžiūgavome todėl, kad politinė laisvė pasiliekant kraštui komunistiniame bloke nepašalina komunistinės ideologijos, tik jos vykdymą sudeda į pačių tautiečių rankas. Mes buvome teisingai įsitikinę, kad, tik žlugus komunizmui Rytuose, Lietuva (kaip ir visi kiti Rytų Europos kraštai ir net pačios Rusijos tautos) galės būti vėl tikrai laisva, nes tik tokiu atveju Rusija gali virsti *demokratine*. Komunizmas gi yra antidemokratinis iš esmės. Tai diktatūra, o tuo pačiu ir imperializmas kaip pasaulinės revoliucijos nešėjas. Todėl kol Rusija lieka komunistinė, tol jos įtakoje esančios tautos niekad negali būti laisvos, nes niekad negali nusikratyti komunistine ideologija, neigiančia ne tik asmenų, bet ir tautų laisvę. Šia linkme mes ilgus metus mąstėme bei veikėme. Tai buvo sveika bei teisinga linkmė, atsiremianti į

tikrovinį rusiškumo ir komunizmo santykį: *politinio pavergimo negalima atsieti nuo pasaulėžiūrinio užgožėjimo*, nes sovietinė Rusija yra nebe absoliutistinis carizmas, ne konstitucinis monarchizmas, ne demokratija, o *komunistinė diktatūra*, vadinasi, tokia valstybinė forma, kuri yra atsirėmusi į komunizmą kaip pasaulėžiūrą ir įsipareigojusi šią pasaulėžiūrą vykdyti valstybinėmis priemonėmis.

Tačiau, kaip pradžioje minėta, pastaruoju metu mūsų elgsena pradeda, atrodo, kisti. Rusijos atžvilgiu mes pradedame vis labiau virsti iškabos teorijos šalininkais, Lietuvos atžvilgiu daromės banditų teorijos skelbėjai. Kitaip tariant, komunizmas, tiek Rusiją, tiek Lietuvą formuojąs veiksnys, pradeda mūsų sąmonėje dilti ir nebetekti tos reikšmės, kurią jam teikėme ilgą laiką. „Naujienų" atsakyme į dr. J. Griniaus straipsnius „Tėviškės žiburiuose" ši pakaita kaip tik ir išėjo aikštėn. Dr. Grinius rašo: „Lietuvos sovietinė okupacija yra pirmiausia komunistų darbas, nuo kurio nemaža kenčia ir patys rusai" („Tėviškės žiburiai", 1970 m. gruodžio 10 d.). Tai požiūris, kuriuo, kaip minėta, anksčiau vadovavomės. „Naujienos" rašo: „KGB (Valstybės saugumo komisariatas)... yra rusų komunistų bolševikų imperijos ir savo keliu rusų caristinės imperijos tokios pat buvusios įstaigos Ochrankos tęsinys, tik nepalyginamai kruvinesnis ir rafinuotesnis" (1971 m. sausio 8 d.). Pats savimi šis sakinys nereiškia nieko ypatingo. Kodėl gi komunistų KGB negalėtų būti caro Ochrankos tęsinys? Juk kiekviena valstybė turi savo saugumo departamentą. Jį turėjo ir nepriklausoma Lietuva. Tik tokio departamento *veiksena* priklauso nuo valstybės pobūdžio. Tai pripažįsta ir „Naujienos", sakydamos, kad komunistų KGB yra „nepalyginamai kruvinesnis ir rafinuotesnis" negu caro Ochranka. Tačiau juk tą patį nori pasakyti ir dr. Grinius, rašydamas: „Ne rusų imperializmas, bet sovietinis komunizmas padaro kovos priemones prieš Lietuvos žmones ypatingai žiaurias ir šlykščias" (ten pat). Bet štai, kaip tik prieš šį sakinį „Naujienos" ir pasišiaušia nurodydamos sovietinę okupaciją 1940 bei 1944 m. ir rusų įsiveržimą į Lietuvą 1655 m. ir nerasdamos skirtumo tarp šių dviejų antpuolių: ir anais senais laikais rusai žudę, plėšę,

deginę, kankinę, trėmę. Faktai tikri. Jų niekas paneigti negali. Tik jų interpretacija yra savotiška. Tai interpretacija, kuri, kaip ir anksčiau cituotoje D. Friede's knygoje, mėgina dabartiniuose sovietų darbuose bei įstaigose regėti *senosios Rusijos tęsinį*: tai, kas vyko Lietuvoje 1940 ir 1944 m., vyko jau ir 1655 m. Išvada: ne sovietinis komunizmas veda kovą su Lietuvos žmonėmis, bet rusiškasis imperializmas ir tai taip, kaip jis ją yra vedęs visais laikais: nuo Jono Žiauriojo ligi Brežnevo. Aiški iškabos teorija, kurioje komunizmas virsta senojo rusiškojo imperializmo variantu. Norime pabrėžti, kad „Naujienų" nusistatymas komunizmo ir rusiškumo atžvilgiu anaiptol nėra išimtinis. Jo regėti šiandien jau daug kur. Iškabos teorija Rusijos atžvilgiu mum darosi vis savesnė. Mūsų sąmonė vis labiau linksta kovon su rusiškuoju imperializmu ir vis mažiau su komunizmu. Visą krašto nelaimę regime *rusuose*.

Nuosekliai tad *Lietuvos atžvilgiu* pradedame eiti senųjų rusų emigrantų pėdomis ir pasisavinti banditų gaujos teoriją. Kaip rusai emigrantai komunizmą Rusijoje, taip mes dabar jį Lietuvoje laikome tik parsidavėlių bei padlaižių gauja – „Sniečkus ir jo asistentai", – tikėdami, kad lietuvių tauta esanti komunistinei ideologijai tiek atspari, jog šis ten nerandąs dirvos ir negalįs įleisti gilesnių šaknų. Mes linkstame prisitaikyti anksčiau minėtus Vyšeslavcevo žodžius: „Parodykite mums komunizmą Lietuvoje! Jo ten niekur nėra". Yra arba tik rusai, lietuvius prievartaują, arba ana gauja, tarnaujanti rusams. Mums atrodo, kad lietuvis negalįs tapti įsitikinusiu komunistu ir veikti ne „už numestą kaulo šmotą" („Naujienos", ten pat), bet todėl, kad komunistinė ideologija yra virtusi jo pasaulėžiūra. Be abejo, būtų labai malonu, kad lietuviai tokio atsparumo komunizmui parodytų ir kad iš tikro Vyšeslavcevo žodžiai, kadaise taikyti Rusijai, tiktų Lietuvai. Tačiau ar tai ne išmonė? Ar Vyšeslavcevo klaida Rusijos atveju negalėtų būti mums įspėjimas būti kritiškesniems ir Lietuvos atveju? Be abejo, komunistinė ideologija vyrauja Lietuvoje dar tik ketvirtis šimtmečio. Ji yra išsiauginusi dar tik pusantros kartos. Krikščioniškosios tradicijos yra

dar gyvai jaučiamos. Dar tebegyvena senoji karta, kuri nepriklausomą Lietuvą ne tik regėjo, bet ją ir kūrė. Visa tai komunizmo įtaką gerokai tramdo. Tačiau laikas bėga, ir anie tramdą veiksniai silpnėja. Nepamirškime, kad *kova su rusais vyksta anaiptol ne toje pačioje plotmėje kaip kova su komunistais.* Ne tie patys veiksniai atremia rusifikaciją bei nutautinimą ir komunistinę ideologiją. Galima būti visiškai geram komunistui ir sykiu visiškai energingai priešintis rusų imperializmo užmačioms, kaip tai regime, sakysime, Rumunijoje. Priešintis rusifikacijai pakanka stiprios *tautinės* sąmonės. Priešintis komunizmui reikia betgi *krikščioniškosios* sąmonės, nes krikščionybė šiandien yra vienintelė pasaulėžiūra, galinti lenktyniauti su komunistine ideologija. Joks humanizmas šių lenktynių laimėti neįstengia – jau tik todėl, kad jis yra neaiškus savo pagrindais ir neišvystytas savo sąranga, kuo kaip tik pasižymi komunizmas.

Ir štai, man atrodo, kad kaip tik šį dalyką pradedame pamiršti. Mūsų sąmonę dabar yra stipriai apvaldžiusi priešingybė: *rusas–lietuvis.* Ji yra teisinga ir turi likti gyva, nes rusifikacijos pavojus Lietuvoje nėra iš piršto išlaužtas. Tačiau ji neprivalo nustelbti kito pavojaus ir iš mūsų sąmonės išstumti kitos priešingybės, būtent *krikščionis–komunistas.* Nes Lietuva yra ne tik rusinama, bet ir komunistinama. Katras pavojus yra šiuo metu didesnis? Katram pavojui lietuvių tauta sėkmingiau priešinasi? Kaip yra su krikščioniškąja lietuvio sąmone? Ženklų, kad rusinimas atsidaužia į lietuvio sielą tarsi į akmeninę sieną, turime, rodos, nemaža. Surusėjusių lietuvių inteligentų, atrodo, nepažįstame. Kova už sovietinės Lietuvos ekonominį ir kultūrinį savarankiškumą dažnai yra gana sėkminga, nors, žinoma, ir ne visu plotu. Bet ar tokiu pat energingumu spiriamasi ir komunistinei ideologijai? Ar krikščioniškoji lietuvio sąmonė stovi tokiame pat aukštyje kaip ir jo tautinė sąmonė? Ar kartais neauga mūsų tėvynėje lietuvio tipas, kuris yra stiprus tautietis, bet visiškas indiferentas pasaulėžiūriniu atžvilgiu, kurio vaikai todėl yra geriausia medžiaga komunistinei ideologijai? Ar nėra pagrin-

do būgštauti, kad lietuvių tauta išliks, tiesa, lietuviška, bet taps komunistiška? Ar nėra pagrindo susirūpinti, kad religijos įtaka Lietuvoje pamažu silpsta ir kad tuo būdu tasai vienintelis veiksnys, pajėgiąs spirtis komunistinimui, vis labiau nustoja galios, atverdamas duris iš sykio indiferentizmui, o paskui savaime ir komunizmui?

Štai klausimai, kurie pastaruoju metu tiek mūsų spaudoje, tiek kalbose bei paskaitose beveik visiškai nekeliami. Tiesa, kartkartėmis pakalbame apie Bažnyčios spaudimą bei jos įtakos vis didėjantį stūmimą, tačiau dažniausiai tik informaciniu būdu, nedarydami iš to jokių išvadų ir nesvarstydami viso to kaip didžiulio pavojaus *pačiai lietuvių tautai.* Net susidaro nejaukus įspūdis, kad daugeliui esą visai vis tiek, ar lietuvis taps komunistas; svarbu tik, kad jis liktų lietuvis. Šio įspūdžio nejaukumas didėja dar ir todėl, kad antikomunizmas jau ir mūsų pačių pradedamas laikyti tarsi nedorybe, tarsi fanatizmu bei siauraprotiškumu. Ar tik ne čia glūdi ir pagrindas, kodėl daugeliui mūsiškių vadinamieji santykiai su kraštu vis dar tebėra 'neišspręsta problema'? Juk kiekvienas santykis – apsilankymas, priėmimas atvykusiųjų, pakvietimas – esąs santykis su *lietuviais.* Apiblėsus komunistinio pavojaus sąmonei, darosi vis tiek, kokie šie lietuviai yra, kokiais tikslais jie siunčiami, kam jų darbai bei žodžiai tarnauja ir ką jie reiškia. Kiekvienu atveju jie yra *lietuvio* darbai ir *lietuvio* tikslai. Kam tad kelti klausimą, ar mes su kraštu turį santykiauti ar ne? Kiekvienas lietuvis esąs mums brangus, nes jis yra ruso priešas. *Ar jis yra ir komunizmo priešas*? Nesvarbu! Apie tai nekalbame, nes tai jau laikome mažiausiai netaktu. Trumpai tariant, esame pasisavinę abi anksčiau minėtas teorijas: iškabos teoriją *Rusijos* atžvilgiu (už viską kaltas ne komunizmas, bet rusiškasis imperializmas) ir banditų teoriją *Lietuvos* atžvilgiu (viską tėvynėje daro parsidavėlių gauja, bet ne komunistinė ideologija). Tai reiškia, kad esame netekę pusiausvyros anų dviejų mūsų kraštui gresiančių pavojų atžvilgiu: rusiškumo ir komunizmo – ir tai *komunizmo naudai*! Tai ženklas, kad dabar per pasaulį persiritanti

simpatija komunizmui ir net viltis, esą jis išgelbėsiąs atsilikusias tautas nuo skurdo bei išnaudojimo, yra pasiekusi ir mus; kad ir mes pradedame būti jos valdomi; kad ir mes pamirštame, *nuo ko* mes bėgome ir *kokia* yra mūsų tremties prasmė. Visa tai priminti kaip tik ir yra šio straipsnio uždavinys. Mums reikia grįžti prie ano pirmykščio mūsų nusistatymo, kad Lietuvą yra ištikę *du negandai: ji yra patekusi Rusijos galion ir ji yra patekusi komunistinės ideologijos įtakon.* Vieno ar antro negando išskyrimas ar pamiršimas žaloja tremtiniškąją mūsų sąmonę ir tuo pačiu iškreipia mūsų laisvinimo darbą, nes mums reikia išlaisvinti Lietuvą ne tik iš *rusų* užgožėjimo, bet ir iš *komunistinės* santvarkos bei dvasios. *Lietuva turi būti ne tik nerusiška, bet ir nekomunistinė.* Štai gairė, kurios reiktų mums laikytis, nes tik ji vienintelė laiduoja mums pilnutinį mūsų tremties žygių įprasminimą.

II

APIE FILOSOFUS, ISTORIKUS, LITERATUS

NUO NIHILIZMO Į KRISTŲ

Vl. Solovjovo 75-osioms mirties metinėms*

ĮVADAS

Solovjovo amžiaus dialektika

Senieji rusų rašytojai buvo įpratinę Vakarus žiūrėti į jų šalį kaip į šventąją, o religingumą laikyti esmine „rusiškosios sielos" savybe: rusų tauta esanti „religingiausia pasaulio tauta" (N. Gogolis); tai „dievanešė tauta" (F. Dostojevskis); tai kraštas, „kurį dangaus Karalius, skurdžiaus išvaizdos, laimindamas apkeliavo" (F. Tiutčevas); tai dvasia, „pilna minčių apie Dievą, apie Kristų, antikristą ir pasaulio galą" (D. Merežkovskis). Trečiosios Romos idėja, sukurta vienuolio Filotėjo XVI šimtmečio pabaigoje, žavėjo visus rusų istorikus – net ir A. Kartaševą, dėsčiusį Bažnyčios istoriją jau rusų pabėgėlių sukurtoje Paryžiaus dvasinėje akademijoje ir anoje idėjoje kaip tik regėjusį tikrąjį Rusijos pašaukimą: „Mes esame didžiulė kontinentinė daugiatautė imperija; tačiau mes

* Rašydamas prieš 22 metus apie Vl. Solovjovo kelią į Vakarus, straipsnio autorius pastebėjo, kad šį kelią didžiam rusų mąstytojui „skynė ir tebeskina *lietuviai*" („Aidai", 1953, Nr. 6, p. 282). Šalia ilgos eilės disertacijų, prasidėjusių 1923 m. (plg. Liet. Encikl. XXVIII, 293) ir tebesitęsiančių net tremtyje (plg. J. L. Navicko disertaciją Fortdhamo un-te), ypatingos reikšmės šiuo atžvilgiu turi Lietuvos universiteto profesoriaus *Vl. Šilkarskio* 1952 m. pradėtas Solovjovo veikalų leidimas vokiečių kalba. Jų yra suplanuota 8 tomai. Ligi šiol pasirodė 5 tomai (II, III, V, VI ir VII), tarp kurių VI yra būdingas tuo, kad jo nesama nė rusiškajame dešimtatomyje Solovjovo raštų leidime (Sankt Peterburgas, 1911): tai filosofiniai Solovjovo straipsniai, rašyti rusiškajai Brockhauso-Hefrono enciklopedijai 1891–1900 m. ir dabar surinkti į vieną didžiulę knygą (707 p.). Deja, Vl. Šilkarskio mirtis (1960 m. rugpjūčio 20 d.), atrodo, bus visą šį darbą stipriai suvėlinusi, nors visiškai ir nenutraukusi. Pats leidinys yra kritiškai paruoštas, aprūpintas įvadinėmis pastabomis, gražiai išverstas ir dailiai techniškai apipavidalintas.

esame ne kažkokia prekybinė bendrija, o tikra Trečioji Roma, turinti kultūrinę pasaulinės apimties (*vsemirnuju*) misiją... Tai mums, rusams, įgimta misija"[1].

Be abejo, šitokia rusų tautos bei jos istorijos samprata nėra visiškai be pagrindo: religingumas iš tikro sudarė ryškų rusiškojo gyvenimo pradą, išėjusį aikštėn ne tik liaudies kultūroje, bet ir XIX a. pražydusioje literatūroje, kuri šalia socialinių klausimų (A. Čechovas, I. Turgenevas) dažniausiai kaip tik ir sklaido religinius klausimus (F. Dostojevskis, N. Leskovas, L. Tolstojus). Gi rusiškąją filosofiją – nuo G. Skovorodos ligi N. Berdiajevo – galima laikyti ištisa religijos filosofija, kurioje net ir minėta tautinė misija (plg. slavofilų ginčus su vakariečiais) esti sprendžiama religijos šviesoje. Betgi iš kitos pusės, rusų tautoje visados slypėjo nepergalėtas ir neapvaldytas polinkis į ateizmą, materializmą ir nihilizmą. Istoriškai žiūrint, Rusija atrodė religinga; psichologiškai tačiau ji visados vaikščiojo dvasinės bedugnės pakraščiais. Rusiškoji revoliucija, trukusi beveik ištisą šimtmetį – prasidėjusi dekabristų sukilimu 1825 m., ėjusi per sąjūdžius „Narodniki", „Zemlia i volia", „Narodnaja volia", „Čiornyj peredel" ir pasibaigusi komunistų perversmu 1917 m. – buvo ne kas kita, kaip šio antrojo prado proveržis. M. Bakuninas ir A. Gercenas regėjo rusų revoliucininkuose kazokų palikuonis – neramius, karingus, mylinčius laisvę, tačiau nepripažįstančius bendruomenės ir tvarkos; nesiekiančius jokio tikslo, neturinčius jokios programos. Sudaužyti, kas sena; nuvalyti sklypą statybai; tiesti tiltą į kitą krantą, tačiau pačiam naujo nekurti, nieko nestatyti, per tiltą neiti – štai vyraujanti rusų revoliucinių sąjūdžių veikėjų nuotaika devynioliktajame šimtmetyje, kaip tai vaizdžiai liudija Turgenevas romane „Tėvai ir vaikai" (1861) ir Gercenas studijų rinkinyje „Į kitą krantą" (1858).

Šis tad psichologinis atžvilgis ir paskatino V. Belinskį paprieštarauti Gogolio pažiūrai, esą rusai yra religingiausi žmonės.

[1] *Kartašev A. V.* Vozsozdanie sv. Rusi, Paris, 1956, p. 21–22.

„Jūsų teigimu, – rašė Belinskis Gogoliui 1847 m. – rusų tauta yra pati religingiausia pasaulyje. Melas!... Įsižiūrėkite akyliau ir pastebėsite, kad tai sava prigimtimi giliai ateistinė tauta"[2]. Kodėl? Todėl, atsako Belinskis, kad „religingumo pagrindas yra pamaldumas, pagarba, Dievo baimė. Tuo tarpu rusas taria Dievo vardą kasydamasis užpakalį. Jis kalba apie ikonas: padės – melsimės; nepadės – uždengsime puodą... Religingumas neįsišaknijo net nė tarp dvasininkų. Keletas pavienių, išskirtinių asmenybių, pasižymėjusių ramia, šalta, asketine kontempliacija, nieko neįrodo. Gi dauguma mūsų dvasininkijos buvo tik storapilviai teologiniai pedantai ir barbariški ignorantai" (ten pat). Tikro religingumo Belinskis regi tik negausioje ir priešingoje savo dvasia tautos masei sentikių sektoje.

Griežti Belinskio žodžiai betgi anaiptol nereiškia jų netiesos. Belinskis buvo suerzintas Gogolio knygos „Rinktinės susirašinėjimo su draugais vietos" (1847), kurioje šis didis rašytojas pasirodė esąs, Belinskio žodžiais kalbant, „rimbo pamokslininkas" ir „barbarybės apaštalas" (p. 214), kadangi gynė anuometinę socialinę Rusijos santvarką, pateisindamas net baudžiavą ir liaudies tamsumą. Mat, parašęs „Revizorių" (1835) ir „Mirusias sielas" (1842), Gogolis jautėsi kažkaip nejaukiai, o vėliau pradėjo būti net sąžinės kamuojamas, esą jis apšmeižęs rusų tautą, parodydamas savo veikaluose ją tik neigiamai juokingu pavidalu. Todėl, iškeliavęs užsienin (1842–1848), jis ėmėsi skubiai rašyti antrąją „Mirusių sielų" dalį, turinčią atskleisti teigiamąją rusiškosios dvasios pusę. Tačiau tai Gogoliui nepavyko, ir jis savo rankraštį sudegino, o jo vietoje paskelbė minėtas rinktines iš dalies tikrų, iš dalies išgalvotų laiškų vietas. Ši knyga sukėlė nepaprastą audrą, kadangi ji buvo ne Rusijos teigiamybių vaizdas, o susitaikymas su viešpataujančia neteisybe ir net jos gynimas. Štai kodėl Belinskis ir sviedė Gogoliui kaltinimą; „Jūs totoriškų papročių gyrūnas" (ten pat). Kartu jis prieštaravo Go-

[2] *Belinskij V. G.* Polnoje sobranije sočinenija, Moskva, 1956, t. X, p. 215.

goliui ir rusų religingumo atžvilgiu, keldamas tamsiąją „rusiškosios sielos" pusę ir tuo užbėgdamas už akių Dostojevskio teiginiui „Idiote", esą Rusijoje yra daugiau ateistų todėl, kad rusui lengviau sekasi netikėti negu kitiems: rusas galįs tikėjimą staiga prarasti ir vėl staiga atgauti – tuo Dostojevskis rėmė savo sumanytą, bet neparašytą romaną „Ateizmas".

Iš tikro betgi tarp Gogolio ir Belinskio nėra prieštaravimo: juodu žvelgia kiekvienas iš kitos pusės į tą pačią rusų tautos dvasinę sandarą, kurios vienas pradas yra giliai religingas ir net mistinis, kitas tačiau giliai ateistinis ir net nihilistinis. *Šventojoje Rusijoje slypi ir raudonoji Rusija.* Jeigu Belinskis būtų ilgiau gyvenęs (mirė 1848 m.), būtų pats patyręs, kaip ateizmas bei nihilizmas virto beveik visų Rusijos inteligentų pasaulėžiūra; kaip, pasak Vl. Solovjovo, „Dievo paveikslas buvo pakeistas beždžionės paveikslu"[3]. Užtat V. Zenkovskis, rusų filosofijos istorikas, ir tvirtina, kad raktas suprasti rusiškajam devynioliktojo šimtmečio mąstymui glūdįs anuometinėje spiritualizmo ir materializmo kovoje, aštriai virusioje ne tik visuomeninėje, bet ir asmeninėje plotmėje: beveik kiekvienas rusų inteligentas ilgesnį ar trumpesnį laiką yra buvęs ateistas bei nihilistas[4].

Toks yra buvęs ir Vl. Solovjovas. Ir jo kelias į Kristų, kaip ir Dostojevskio, buvo ne tradicinio auklėjimo įdiegtas tikėjimas, bet vidinis laimėjimas, išsikovotas iš laiko dvasios, kuri, pasak to paties Solovjovo, Maskvos metropolito Filareto katekizmą buvo pakeitusi vokiečių materialisto Büchnerio katekizmu (plg. *Soč I*). Šios dvasios vadovas buvo anuo metu N. Černyševskis (1828–1889), filosofiniais savo raštais stipriai įtaigavęs literatūros kritiką, o savo estetiškai silpnu, tačiau ideologiškai ryškiu romanu „Kas daryti? (1863) teikęs jaunajai kartai atsakymą, ką ji turinti veikti, kad revoliucija

[3] *Solovjev Vl. S.* Sobranije sočineniji, St. Peterburg, 1900–1907, t. 1, p. 225; santrumpa: *Soč.*

[4] Plg. *Zenkovskij V. V.* Istorija russkoj filosofii, Paris, 1950, t. 2, p. 12.

pasisektų. Todėl nors N. Berdiajevas ir yra teisus, sakydamas, kad „Solovjovas nugalėjo Černyševskį"[5], tai vis dėlto ši pergalė atėjo ne be krizės Solovjovo sieloje ir ne be įžvalgos į metafizinę tikėjimo Kristumi gelmę. Černyševskis ir Solovjovas yra du ano tarpsnio prasmens; tarpsnio, kuriam buvo lemta pakelti materializmo ir spiritualizmo sankirtį visu įtampumu. Ir šiame sankirtyje slypi raktas suprasti ne tik rusiškajam mąstymui apskritai, bet paties Solovjovo keliui nuo nihilizmo į Kristų.

1. Religinė Solovjovo krizė

Iš tėvo pusės Solovjovas yra kilęs iš dvasininkų luomo: jo senelis, Mykolas Solovjovas, buvo stačiatikių kunigas ir tikybos mokytojas vienoje prekybinėje Maskvos mokykloje. Sekmadieniais Solovjovų vaikai dažnai lankydavosi pas senelį ir buvo įsitikinę, kad šis kalbąsis su Dievu ir kad Dievas jam atsakąs[6]. Vėliau pats Solovjovas pasakojo, kaip jo senelis kartą nusivedęs jį į šventyklą, pastatęs prieš altorių ir palaiminęs jį Viešpaties tarnybai. Seneliui mirštant, Solovjovas tebuvo devynerių metų. Tačiau visą savo gyvenimą jis prisimindavo šį pamaldų žmogų ir nuolatos lankydavo jo kapą. Solovjovo motina, tolima ukrainiečių filosofo G. Skovorodos giminaitė, taip pat buvo giliai religinga moteris. Dar religingesnė buvo jauno Solovjovo auklėtoja, taip pat kilusi iš dvasininkų luomo. Ir visa namų aplinka dvelkė religine dvasia: raudonos lemputės prieš ikonas, nuolatiniai prieš jas nusilenkimai, šventųjų gyvenimo skaitymas vakarais, sekmadieniniai važinėjimai vidudienio Mišių (*obednia*), – visa tai sukūrė savotiškai sakralinę atmosferą, kurioje teko Solovjovui augti. Šia atmosfera K. Močulskis net mėgina aiškinti visą vėlesnę Solovjovo veiklą: „Solovjovas skaitė paskaitų, rašė

[5] *Berdjaev N.* Russkaja ideja, Paryžius, 1946, p. 221.

[6] Plg. *Močulskij K.* Vladimir Solovjev. Žiznj i učenie, Paris, 1951, p. 12; santrumpa: *Mč.*

teologinių veikalų, apologetinių traktatų, dvasiškai pamokančių knygų, vedė pokalbių Bažnyčių sujungimo reikalu, kritikavo slavofilus, kūrė eilėraščius, tačiau savo viduje, savo širdyje jis visados ėjo tarnybą šventykloje (*sviaščennodejstvoval*). Jo kūrybos pagrindas yra teurginis" (*Mč, 12*).

Šisai tad teurginis pagrindas kaip tik ir buvo jaunystėje ištiktas krizės: nuo 14-ųjų ligi 18-ųjų savo amžiaus metų Solovjovas, kaip jis pats prisipažįsta, perėjo „keletą teorinio ir praktinio nihilizmo (*otricanija*) tarpsnių" (cit. *Mč, 21*). Mūsų akimis žiūrint, tai būtų tik jaunuoliški svaičiojimai. Tačiau reikia nepamiršti, kad Solovjovas buvo anksti brėstąs jaunuolis: eidamas 17-uosius metus jis baigė gimnaziją, o nepilnų 20-ties metų jis baigė universitetą. Todėl religinė jo krizė buvo ne jaunuoliška išdaiga, o tikros vidinės kovos apraiška. Pirmas jos ženklas buvo relikvijų neigimas. Būdamas 13-kos metų, Solovjovas pripažino savo draugui N. Karejevui relikvijomis nebetikįs (plg. *Mč, 21*). Vakarų Bažnyčios krikščionis čia neregėtų nieko ypatingo, nes Katalikų Bažnyčia relikvijas, tiesa, gerbia, tačiau šios pagarbos nedogmina ir nelaiko jos lygiomis su šventųjų garbinimu. Todėl tikėjimas ar netikėjimas relikvijomis Vakarų krikščioniui nėra religinio jo nusistatymo mastas: čia net iš viso nėra ko tikėti; čia galima tik pripažinti relikvijų istoriškumą ar jo nepripažinti ir joms reikšti pagarbą ar nereikšti. Visai kas kita yra Rytų Bažnyčioje. „Relikvijos stačiatikiui krikščioniui, – sako metropolitas Serafimas, – yra įrodymas, kad ir žmogaus kūnas yra pašauktas prisikelti ir būti perkeistas"[7]. Jeigu tad kas nors relikvijas neigia, tuo pačiu Rytų Bažnyčioje neigia ir kūno prisikėlimą bei medžiaginio pasaulio perkeitimą. Tai žymiai daugiau, negu abejoti relikvijų istoriškumu, kaip tai paprastai daro Vakarų krikščionys. Tai neigti pagrindinę krikščionybės tikėjimo tiesą: „Tikiu... kūno prisikėlimą". Nuosekliai tad ir Solovjovo prisipažinimas, kad jis nebetikįs relikvijomis, buvo, žiūrint Rytų Bažnyčios akimis, tikras prasidedančios religinės krizės ženklas.

[7] *Metropolit Seraphim*. Die Ostkirche, Stuttgart, 1950, p. 99–100.

Po vienerių metų Solovjovas liovėsi lankęs bažnyčią. Važiuojant visai šeimai sekmadienio Mišių, jis pabrėžiamai likdavo namie. Jo tėvas, garsus rusų istorikas Sergijus Solovjovas, nesakydavo nė žodžio savo užsispyrusiam sūnui ir palikdavo jį ramybėje. Vieną vakarą po ilgo ginčo su savo draugais Solovjovas nuplėšė nuo savo kambario sienos ikonas ir išmetė jas pro langą į sodą. Ir vėl: atsimenat, kad ikona Rytų Bažnyčioje yra išgyvenama kaip perkeistojo pasaulio dalelė žemiškojoje mūsų tikrovėje; kad ji nešanti dieviškąjį pirmavaizdį ir jį išreiškianti spalvomis; kad Rytų krikščionis gražiausią savo buto kampelį skiria ikonoms ir jas visų pirma pasveikina lankydamas kaimyną ar grįždamas į savo namus, – visa tai atsimenant, ikonų išmetimas pro langą reiškia transcendentinės tikrovės neigimą ir žemiškosios tikrovės kaip vienintelės teigimą. Nepakęsti ikonos savame kambaryje yra iš tikro nepakęsti ženklo, kuris rodytų į anapus. Juk net ir ateistas Kirilovas Dostojevskio romane „Velniai" degina raudoną lemputę prieš Kristaus ikoną. Kartą, išėjęs pasivaikščioti su broliais Lopatinais Maskvos apylinkėse, Solovjovas išvertė pakelėje stovėjusį kryžių ir įniršęs jį mindė. Jis su džiaugsmu pasakojo tėvui, kaip gražiai prancūzų publicistas Laurent vienoje savo brošiūroje „vanoja krikščionybę" (cit. *Mč, 21*).

Tai rodo, kad religinė Solovjovo krizė nebuvo grynai teoriniai abejojimai; ji buvo lydima aistringo neigimo ir sukilėliškų veiksmų, taip kad kai kurie biografai šią krizę laiko net prometėjiška kova su Dievu (*bogoborčestvo*)[8]. Solovjovo ilgametis draugas L. Lopatinas šitaip apibūdina anuometinę jauno mąstytojo nuotaiką: „Man vėliau niekad neteko sutikti materialisto, kuris būtų buvęs savo pažiūromis taip aistringai įsitikėjęs. Tai buvo būdingas 60-ųjų metų nihilistas. Jam atrodė, kad materializmo pradmens atskleidžia naują tiesą, kuri turinti pakeisti bei pataisyti visus ankstesnius įsitikinimus, atstoti visus žmogiškuosius idealus bei sąvokas, sukurti visiš-

[8] Plg. *Speranskij V.* Četvertj veka nazad. Pamiati Vl. Solovjeva // „Putj", 1926, No. 2, p. 106.

kai naują laimingą ir protingą gyvenimą" (cit. iš: *Mč, 21*). Kaip šis Lopatino apibūdinimas rodo, Solovjovo materializmas buvo stipriai susijęs su *eschatologiniais* lūkesčiais bei viltimis. Senasis gyvenimas esąs melas, todėl turįs būti sugriautas iš pagrindų. Žymiai vėliau sukurtoje apysakėlėje „Ūkanotos jaunystės aušroje" Solovjovas aprašo savo pokalbį su vienu mediku, taip pat nihilistu: „Mes atvėrėme vienas kitam savo sielą, visiškai sutardami, kad visa, kas dabar buvoja, turi būti kuo greičiausiai sugriauta. Tik jisai manė, kad po šios griūties susikurs žemiškasis rojus, kuriame nebebus vargšų, nemokytų, nusikaltėlių, ir kad visa žmonija lygiomis naudosis kūninėmis bei dvasinėmis gėrybėmis, – tuo tarpu aš, giliai įsitikinęs, tvirtinau, kad jo pažiūros dar nėra pakankamai radikalios, kad iš tikro turi būti sunaikinta ne tik žemė, bet ir visata, o jei po to ir atsiras koks nors gyvenimas, tai jis bus visiškai nebepanašus į dabartinį: tai bus grynai transcendentinis gyvenimas. Jis buvo radikalus gamtininkas, o aš – radikalus metafizikas" (cit. iš: *Mč, 33*). Tai reiškia: anasai medikas norėjo sugriauti pasaulį, kad jį *patobulintų*, o Solovjovas, kad jį jau *peržengtų*. Nors Solovjovas revoliuciniuose studentų rateliuose ir nedalyvavo, nes šie atrodė jam per mažai radikalūs, vis dėlto savo mąstymu jis aiškiai atstovavo griovybos principui, taip kad A. Blokas savo straipsnyje apie M. Bakuniną, didžiausią rusų anarchistą, rašo: „Nors tai skamba ir labai keistai, Bakunino paveikslas primena mums V. Solovjovą"[9].

Šitokios nuotaikos lydimas Solovjovas pradėjo akademines studijas Maskvoje (1869), įsirašydamas visų pirma į Istorijos-filosofijos fakultetą, tačiau netrukus pereidamas į Gamtos mokslų fakultetą, kuriame trejus metus studijavo biologiją ir paleontologiją. Šį fakultetą Solovjovas pasirinko anaiptol ne todėl, kad būtų vedamas prigimto polinkio gamtai tirti. Gamta – jos sąranga ir jos reiškiniais – jis niekados nebuvo anksčiau domėjęsis. Gamtos mokslų fakulteto pasirinkimas buvo grynai pasaulėžiūrinio pobūdžio: gamtos mokslai turėjo pagrįsti bei patvirtinti jo materializmą. Ir iš

[9] *Blok A.* Sobranije sočineniji, Moskva, 1962, t. V, p. 34.

tikro pradžioje atrodė, kad Solovjovas bus šį tikslą pasiekęs. L. Lopatinas pasakoja, esą Darwino veikalai buvo Solovjovą įtikinę, kad „šis didis gamtos tyrinėtojas visiems laikams yra pašalinęs ne tik teleologiją, bet ir teologiją ir apskritai visus idealistinius prietarus" (cit. iš: *Mč, 21*). Bet štai jau 1871 m. rudenį pasirodo pirmieji nusivylimo ženklai. Solovjovas rašo savo pusseserei K. Romanovai (1871.X.12), kuriai jis buvo labai atviras bei nuoširdus, kad gamtos mokslų studijos esančios „visiškai nenaudingos bei apgaulingos" (cit. iš: *Mč, 30*). Pusmetį vėliau (1872.III.26) jis jau nurodo ir šios apgaulės pagrindą: „Esu nuomonės, – rašo jis tai pačiai Romanovai, – kad studijuoti tuščias viršinio gyvenimo šmėklas yra dar kvailiau, negu šiomis šmėklomis gyventi. Tačiau svarbiausia, kad šis „mokslas" nepasiekia savo tikslo. Žmonės žiūri pro mikroskopą, skrodžia nelaimingus gyvūnus, verda cheminėse retortose kažkokį maišalą (*drianį*) ir įsivaizduoja tyrinėją gamtą. Šiems asilams reiktų ant kaktos užrašyti (ir čia Solovjovas cituoja Goethe's žodžius iš „Fausto" Velykų monologo. – *A. Mc.*):

Gamta slaptinga ir dienos šviesoj,
Nudengti skraistės ji neleidžia;
Ir ko ji tavo dvasiai tarti nenorės,
Tu neišgausi svertais, anei sraigtais.

Užuot apglėbę gyvą gamtą, jie apsikabina mirusius skeletus" (cit. iš: *Mč, 31–32*).

Solovjovo nusivylimas yra tad Fausto nusivylimas: šis irgi ėmęsis tirti gamtą – tai Faustas vadina magija, – tačiau, kaip jis pats sako, „ne laisvame Dievo pasaulyje, kurin Dievas žmogų pastatė", bet laboratorijoje, „prikimštoje instrumentų", kur „viešpatauja dūmai ir pelėsiai"; todėl jis ir negalėjęs suvokti, „kas pasaulį laiko iš vidaus", kadangi, „užuot gyvos gamtos", jis apsisupęs „skeletais ir lavonais" (ten pat). Tas pat atsitiko ir Solovjovui. Pereidamas iš dvasios mokslų fakulteto į gamtos mokslų fakultetą, jis anaiptol nenorėjo apsikabinti negyvų skeletų; jis norėjo patirti, kas pasaulį laiko iš vidaus, vadinasi, kame slypi jo esmė ir jo pradmens. Nū-

nai jis vis labiau įsitikino, kad gamtos mokslai iš viso nepajėgia atskleisti pasaulio esmės, o tuo mažiau atsakyti į pagrindinius žmogiškosios būklės klausimus. Akivaizdoje dirbtinio laboratorijų pasaulio, „apstatyto, – kaip Goethe sako, – stiklinėmis ir skardinėmis" (ten pat), Solovjovui pasidarė aišku, kad F. Tiutčevo pajuoka, esą kvailelis norįs išgirsti iš jūros bangų atsakymą, „kas yra žmogus, iš kur jis ateina ir kur link eina" (plg. eilėraštį „Klausimai", 1827), buvo ne poeto aikštis, o giliausia įžvalga į gamtos nebylumą žmogaus atžvilgiu. *Žmogaus klausimą gali atsakyti tik žmogus.* Štai kodėl Solovjovas tame pačiame laiške Romanovai ir sako, kad „studijų verti yra tik žmogaus prigimtis ir žmogaus gyvenimas, o šiuosius galima geriausiai pažinti tikruose poetiniuose veikaluose" (cit. iš: *Mč, 30*). Tai jau labai aiškus posūkis nuo gamtos daiktų į žmogaus kūrinius; nuo cheminių maišalų į poeziją; nuo negyvų skeletų į gyvą žmogaus širdį.

Tiesa, Solovjovas dar ištisus metus pasiliko Gamtos mokslų fakulteto „dūmuose ir pelėsiuose", tačiau jais visiškai nebesidomėdamas: jis studijavo jau Spinozą, Schopenhauerį, Ed. von Hartmanną, Kantą ir vokiečių idealistus, o rudens semestrą 1872 m. grįžo į Istorijos-filosofijos fakultetą ir ėmėsi filosofijos kaip pagrindinės šakos. Kadangi jis jau buvo trejus metus universitete studijavęs, tad jam buvo leista stoti į ketvirtąjį kursą ir tuo būdu po metų laikyti baigiamuosius egzaminus. Nepaprasti gabumai, platus apsiskaitymas, o ypač gyvas domėjimasis filosofija įgalino Solovjovą iš tikro egzaminams pasiruošti ir juos išlaikyti pažymiu „labai gerai" (1873).

Baigęs universitetą, Solovjovas 1873–1874 mokslo metams įsirašė į Maskvos teologinę akademiją. Po vasaros atostogų jis nuvyko į Sergejevskij Posado vietovę netoli Maskvos, kur buvo akademijos buveinė, išsinuomojo kambarį akademijos namuose, skirtuose prašaliečiams, ir „apsistatė, kaip pats sakosi, vokiečių filosofais ir graikų teologais" (cit. iš: *Mč, 43*). Šis jauno mokslininko žingsnis sukėlė Maskvoje įvairių spėliojimų – ypač dėl ankstesnio jo nihilizmo ir dabartinio studijų užbaigimo, žadėjusio jam gražią ateitį: vieni kalbėjo, So-

lovjovas norįs tapti vienuoliu ir jau svajojąs apie archijerėjaus (vyskupo) vietą; kiti tvirtino, jis virtęs religiniu aklatikiu; pačioje gi akademijoje buvo tikima, esą jis čion ateinąs, kad sava religijos kritika sudarytų nemalonumų profesoriams. Tai Solovjovas jautė ir pašiepdamas rašė Romanovai: „Mano pasirodymas sukėlė akademijoje beveik tokį pat įspūdį, kaip pasirodymas mieste netikro revizoriaus (Gogolio komedijoje „Revizorius". – *A. Mc.*). Čionykščiai profesoriai.. yra man nepaprastai malonūs, kaip miesto viršininkas Chlestakovui (anam netikram revizoriui. – *A. Mc.*)" (cit. iš: *Mč, 43*). Iš tikro betgi Solovjovas negalvojo nei apie bažnytinę karjerą, nei apie religijos kritiką. Nihilizmo laikas buvo pasibaigęs, ir jis ieškojo naujos tiesos, kurios nesugebėjo jam teikti nei gamtos mokslai – šie buvo šmėkliški, nei filosofija – ši buvo jam per daug atsietinė. Tačiau kiti negalėjo to suprasti; jie negalėjo suprasti, kaip rašo Solovjovas tame pačiame laiške, „kad pašalaitis žmogus, kilmingasis ir universiteto kandidatas (laipsnis prilygstąs mūsų doktoratui. – *A. Mc.*) imtų ir sumanytų studijuoti teologinius mokslus; todėl jie prileidžia, kad ašen turįs kažkokių praktinių užmojų. Ir vis dėlto akademija nėra tokia visiška dykuma kaip universitetas" (ten pat). Šie žodžiai kaip tik ir liudija Solovjovo nepasitenkinimą tiek gamtos, tiek dvasios mokslų fakultetais. Todėl jis ir suko į teologiją, kaip kadaise buvo sukęs į gamtamokslį. Kaip gamtos mokslų fakultetas turėjo pateisinti jo ankstesnį materializmą, taip teologinė akademija turėjo įpilietinti dabartinį jo spiritualizmą.

Mūsų klausimui yra nereikšminga, ar šis Solovjovo posūkis buvo ilgas išsivystymas, kaip mano L. Lopatinas, ar staigus įvykis, kaip teigia K. Močulskis. Kiekvienu atveju jis buvo naujos sąmonės proveržis Solovjovo sieloje. Viename laiške minėtai Romanovai (1873.XII.31) jis aprašo, kaip žmogus tampa sąmoningu krikščioniu. Vaikystėje kiekvienas priimąs tradicinį tikėjimą be jokių abejonių; vėliau betgi viena tikėjimo tiesa po kitos patenkanti į abejonių ir kritikos rankas, pamažu senkanti ir galop visiškai žlunganti. Tada į žmogaus širdį įžengianti „visiška tuštuma, tamsa ir mirtis, dar

gyvam esant" (cit. iš: *Mč, 35*). Bet kur rasti išeitį „iš šios baisios padėties?" – klausia Solovjovas. Jis pats jos visų pirma ieškojo gamtos moksluose. Tačiau „šie mokslai nepajėgia pagrįsti protingos pasaulėžiūros, nes jie pažįsta tik viršinę tikrovę, tik faktus ir daugiau nieko" (ten pat). Bet ir atsietinė filosofija čia negalinti padėti, kadangi ji pasiliekanti nuolatos „loginio mąstymo plotmėje, nepasiekdama tikrovės bei gyvenimo. Tuo tarpu tikrieji žmogaus įsitikinimai privalo būti ne atsajūs, o gyvastingi; jie privalo buvoti ne viename prote, bet visoje dvasinėje jo būtybėje; jie privalo apvaldyti jo gyvenimą ir įimti į save ne tik grynai idealinį sąvokų pasaulį, bet ir tikrovės pasaulį. Tokių betgi įsitikinimų nepajėgia teikti nei mokslas, nei filosofija" (ten pat). Šitokia patirtis kaip tik ir pažadina aną tuštumą, tamsą ir mirtį.

„Tačiau ši tamsa, – rašo toliau Solovjovas, – yra šviesos pradžia. Nes kai žmogus yra priverstas tarti: *aš esu niekis*, jis tuo pačiu taria: *Dievas yra viskas*. Ir štai, tada jis pažįsta Dievą ne kaip vaikišką praeities įvaizdį ir ne kaip atitrauktinę proto sąvoką, o tikrąjį ir gyvąjį Dievą, kuris yra visiškai netoli nuo kiekvieno iš mūsų: juk jame mes gyvename, judame ir esame (plg. *Apd 17, 28*). Tada ir visi tie klausimai, kuriuos protas kėlė, bet negalėjo jų išspręsti, randa atsakymą giliose krikščioniškojo mokslo paslaptyse, ir žmogus tiki į Kristų jau ne tik todėl, kad Jame randa ramybės savo širdžiai, bet ir todėl, kad Juo išsisprendžia visi proto uždaviniai, visi gyvenimo reikalavimai" (cit. iš: *Mč, 35–36*). Trumpai tariant, *egzistencinės tamsos pabaigoje išnyra Kristus kaip šviesi pradžia*. Tai jis yra tasai, kuris anuos gyvus žmogaus įsitikinimus pagrindžia bei laiko; įsitikinimus, kurie jungia mąstymą ir egzistenciją į vieną organinę vienybę. Šį Kristų kaip visa apimančio tikėjimo pagrindą Solovjovas ir pasiekė. Kaip prieš jį Dostojevskis sakė apie save, kad jo tikėjimas į Kristų anaiptol nėra „kaip vaiko" („Užsirašytos mintys", 1880), taip lygiai tvirtino dabar ir Solovjovas, kad naujas jo kelias nėra kokia nors išmonė: „Aš žinau kitą kelią, – rašė jis Romanovai 1872 metų vasarą, – kelią tiesos ir gyvenimo. Daugumai jis, žinoma, tėra tuščias, beprasmis žodis,

kaip kad žodis „šviesa" yra tuščias ir beprasmis neregiui. Bet aš rašau Tau ir žinau, kad Tu nepalaikysi manęs svajotoju" (cit. iš: *Mč, 34*). Solovjovas buvo tvirtai įsitikinęs, kad jo tikėjimas Kristumi dabar yra radęs nepajudinamą pagrindą, todėl galįs atsispirti bet kokiam ateizmui ir nihilizmui: *Solovjovas Kristų ne tik religiškai tikėjo, bet ir filosofiškai apmąstė.* Jis buvo ne tik Kristaus sekėjas, bet ir Jo metafizikas. Kuo tad būdinga ši solovjovinė Kristaus metafizika?

2. *Kristus Solovjovo mąstyme*

Norint suprasti Solovjovo pažiūras į Kristų, reikia visų pirma pažvelgti į tas prielaidas, kurios pastūmėjo jo mąstymą Kristaus linkui. Paprastai yra manoma, esą Spinoza nutiesęs Solovjovui kelią į krikščionybę. Tačiau tai nesusipratimas. Tiesa, Solovjovas, jau 16 metų būdamas, skaitė susižavėjęs Spinozos veikalus: jis pats vadina jį „pirmąja filosofine savo meile" (*Soč VIII, 1*). Jis liko jam ištikimas visą gyvenimą ir gynė jį nuo A. I. Vedenskio (1856–1925) priekaištų, esą Spinozos sistema esanti ateistinė (plg. *Soč VIII, 1–26*). Tačiau iš Spinozos Solovjovas pasiėmė tik *paskatą* regėti pasaulį kaip visuotinę vienybę (*vseedinstvo*), kuri sudaro pagrindinę Solovjovo metafizikos, etikos ir istorijos filosofijos idėją[10]. Panteistinį gi Spinozos polinkį, išreikštą jo formule *Deus sive natura*, Solovjovas pergalėjo tuo, kad jis tarp Dievo ir pasaulio įterpė *Sofiją* kaip visatos pirmavaizdį, kuris jungia Dievą ir pasaulį, nesuliedamas jų betgi į vienį. Tačiau visa tai buvo per daug atsaju, kad taptų kelrodžiu į Kristų. Gyvos patirties, kad egzistencinėje tuštumoje bei tamsoje Kristus yra pradžia ir išeitis, Solovjovas įgijo susidūręs su *A. Schopenhaueriu.*

Schopenhauerio veikalą „Pasaulis kaip valia ir įvaizdis" (1819) Solovjovas skaitė dar būdamas gamtos mokslų fakultete, būtent tuoj pat po Darwino raštų. Tai buvo jam ne tik

[10] Plg. *Szylkarski W.* Solowjews Philosophie der All-Einheit, Kaunas, 1932.

papildas, bet ir sankrėtis, tarsi požeminis smūgis, išjudinęs visus jo materializmo pagrindus. Kaip žinome, Darwinas aiškina gamtos išsivystymą kova už būvį. Pirmu žvilgiu atrodo, kad jis yra teisus. Nes, žiūrint į gamtą moksliškai, darosi visiškai suprantama, jei stipresnysis išlieka gyvas (kadangi gamtoje eina nuolatinė ir nepermaldaujama kova), tai šisai stipresnysis tad ir stumia priekin savos rūšies išsivystymą. Jeigu tačiau į šią kovą už būvį žvelgiame *filosofiškai*, tai prieš mus išnyra tik siaubas ir neprasmė. Ir štai Schopenhaueris savo veikale kaip tik ir piešia šio siaubo ir šios neprasmės vaizdą. Visur veržiasi valia gyventi. Bet šios valios konkretūs proveržiai yra tokie, jog jie sunaikina vienas kitą. Javos saloje šliaužia milžiniški vėžliai iš jūros, kad kranto smėlyje dėtų kiaušinius; laukiniai šunes griebia vėžlius, parsiverčia juos ant nugaros ir išdrasko jų pilvus; laukinius šunis puola būriai medžiotojų; ir šis vyksmas kartojasi metai iš metų. Valia gyventi išeina konkrečiai aikštėn kaip palaipsniui kyląs, nepertraukiamas draskymasis. Ir kol ši valia yra gyva, tol ir visuotinis draskymasis yra gyvas. Ne konkretūs šios valios reiškiniai – vėžliai, šunes, medžiotojai – yra kalti dėl viso to siaubo, kuris gaubia gamtos gyvenimą, bet pati valia gyventi. Reikia tad šią valią paneigti, nes gyvenimas nėra vertas, kad būtų gyvenamas. Kovą už būvį pralaimi visi.

Galima lengvai įsivaizduoti, kokį įspūdį padarė šitoks gamtos pasaulio aiškinimas Solovjovui, kuris griebėsi gamtos mokslų kaip tik todėl, kad atidengtų naują tiesą, turinčią perkeisti pasaulį. Tačiau, užuot šią tiesą radęs, jis rado Schopenhauerio atskleistą neprasmę. Galima sutikti su Lopatinu, kad Schopenhaueris yra buvęs Solovjovui tik vienas epizodas, tačiau šis epizodas buvo jam lemiantis gamtos gyvenimui suprasti; jis atvėrė Solovjovui akis ir nukreipė jo dėmesį į kitą plotmę. Šia prasme jis tad ir rašė Romanovai (1872.I.27): „Jei tai, ką vadiname gyvenimu, yra melas, tai turi būti kitas, tikrasis gyvenimas, kurio pradmenų nešiojamės mumyse pačiuose, nes kitaip būtume patenkinti mus supančiu melu ir neieškotume nieko geresnio" (cit. iš: *Mč, 31*). Kaip Spinozos atveju Solovjovas Dievo kaip vienintelės sub-

stancijos sampratą laikė tik pirmu žingsniu į Dievo pažinimą (plg. *Soč VIII, 20–21*), taip ir Schopenhauerio atveju jis nesustojo prie valios gyventi neigimo, nors ir buvo kurį laiką pasidaręs budistas, studijavęs uoliai Rytų religijas ir laikęs nirvaną žemiškojo gyvenimo išsisprendimu (plg. *Mč, 29*). Supratęs betgi, kad melagingas gamtos gyvenimas rodo į kitą plotmę, jis aistringai šios plotmės ieškojo ir Kristuje rado pasaulio tiesą bei prasmę. Schopenhauerio teikiamas gamtinio pasaulio vaizdas pasiliko jame visados. „Schopenhaueris apvaldė jį visiškai, labiau negu kuris kitas filosofinis rašytojas", – pasakoja Lopatinas savo atsiminimuose (cit. iš: *Mč, 29*). Tačiau kovos už būvį siaubas bei neprasmė pažadino Solovjovui visiškai kitų išvadų negu Schopenhaueris: *valia gyventi turinti būti ne sunaikinta, bet paversta kūrybiniu perkeičiamuoju veiksniu*, kuris jau slypi pačioje valioje, tik eina klaidingu keliu; užuot visa vienijęs, jis reiškiasi kova ir tuo būdu visa skaldo. Ne valią gyventi reikia pašalinti iš pasaulio, bet kovą už būvį kuriant visuotinę vienybę bei sandorą.

Visa tai metafiziškai pagrįsti, išvystyti bei susisteminti ir buvo tolimesnis Solovjovo gyvenimo uždavinys. Todėl jis prisipažįsta „nė trupučio nesigailėjęs, kad kurį laiką didžiausias jo meilės objektas buvo paleozaurai ir mastodontai". Nes šie išnykę gyvūnai jam kaip tik ryškiausiai ir atskleidę darviniškosios kovos už būvį neprasmę, būtent: valia gyventi gali savo tikslą – *gyvenimą* – pasiekti tik tada, kai yra pergalimas visuotinis egoizmas, kuris būtybes skiria vieną nuo kitos, siundo vieną prieš kitą ir galop visas stumia myriop. Betgi visuotinį egoizmą galima pergalėti tik visuotine meile, kuri savą gyvenimą aukoja kitam gyvenimui. Ir štai šitokios meilės bei šitokios aukos pirmtaką Solovjovas kaip tik ir išvydo Kristuje. Atsisakydamas kovoti už savo gyvybę (plg. *Mt 26, 52–53*), Kristus perkeitė kovos už būvį principą į santaikos principą, kurį vykdant kaip tik kyla minėta visuotinė vienybė.

Šia prasme Solovjovas suvokė Kristų jau savo „Paskaitose apie dievažmogiškumą" (1877–1881), kurias jis skaitė platesnei Petrapilio publikai. Kristus šiose paskaitose yra „individuali būtybė" (*Soč III, 106*), o ne bendra idėja – tegu ir

aukščiausio dorinio principo prasme. Tai „įvykdyta nelygstamos Dievo būties išraiška" (ten pat), tačiau iš kitos pusės, Kristus yra „išraiška ir nelygstamo dieviškojo turinio" (ten pat). Kaip dieviškosios *būties* išraiška, Kristus yra *Logos*, vadinasi, trejybinio Dievo hipostazė ir šiuo atžvilgiu absoliučiai individualus. Kaip dieviškojo *turinio* išraiška Kristus yra *Sofija*, vadinasi, objektyvinio dieviškojo prado nešėjas ir šia prasme absoliučiai universalus. Nes Dievas yra ne tik absoliutinis subjektas trijose hipostazėse, bet ir absoliutinis objektas arba viso ko turinys, kurį Solovjovas vadina „amžinu pasauliu" (*Soč III, 107*). O kadangi kūrimas, pasak Solovjovo, yra ne būtybės pašaukimas iš nebūties, bet šio Dievuje buvojančio „amžinojo pasaulio" paleidimas Laisvės erdvėn „šalia" Dievo, tai Kristus kūrime įgyja ypatingos reikšmės, kadangi jis neša aną „amžiną pasaulį", jį jungdamas ne tik pačiame Dievuje, bet ir tada, kai šis „amžinas pasaulis" įgyja savarankiškumo: ir regimojo pasaulio pagrinde glūdi Kristus kaip Sofija, vadinasi, kaip vienijantysis pradas.

Tačiau tai, kas „Paskaitose apie dievažmogiškumą" buvo, pasak K. Močulskio, tarta dar „teosofinės metafizikos kalba" (*Mč, 164*), Solovjovas išvertė į racionalios metafizikos kalbą savo knygoje „Dvasinio gyvenimo pagrindai" (1882–1884). Kristaus apmąstymą Solovjovas čia pradeda nebe ryšium su trejybiniu Dievu, kaip „Paskaitose", bet ryšium su visų mūsų apčiuopiama gamta, būtent su jos priešingybe dviem pagrindiniams mūsų troškimams: nemirtingumo ir teisybės arba dorinės tobulybės. Šiedu troškimai yra esmingai susiję vienas su kitu: jei būtume nemirtingi, nebūdami tobuli, tai nemirtingumas pasirodytų esąs tik bloga amžinybė, paverčianti mūsų gyvenimą pragaru; jei būtume tobuli, nebūdami nemirtingi, tai šis tobulumas būtų tik mūsų išjuoka ir „begalinis mūsų įžeidimas" (*Soč III, 283*). „Reikia būti nemirtingumo vertam", – teigia Solovjovas (ten pat), o vertei reikia būti nemirtingai. Bet štai, mus supančiame pasaulyje esama dviejų priešų, kurie sunaikina anuos du pagrindinius mūsų troškimus: tai *mirtis* ir *nuodėmė*. Mirtis sužlugdo nemirtingumo troškimą, o nuodėmė pražudo tobu-

lybės troškimą. „Mes norime visados gyventi, bet žemiškosios gamtos dėsnis teikia mums ne amžiną gyvenimą, o tik jo troškimą" (ten pat). Mes ieškome teisybės arba tobulybės ir stengiamės ją vykdyti, bet „mūsų proto dėsnis ir sąžinės balsas neįstengia nugalėti nuodėmės" ir tuo būdu padaryti, „kad būtume verti nemirtingumo" (ten pat). Mirtis ir nuodėmė yra taip lygiai esmiškai susiję viena su kita, kaip nemirtingumas ir tobulybė. Nepergalėjus pirmųjų, negalima pasiekti nė pastarųjų.

Solovjovas rūpestingai ir labai įtikinamai sklaido gamtinį gyvenimą ir parodo, kad kova už būvį, savo siekiniu būdama nemirtingumo troškimas, iš tikro betgi mūsų tikrovėje baigiasi visiška mirties pergale tiek individualinėje, tiek rūšinėje plotmėje. „Esminis viso gamtinio gyvenimo blogis glūdi tame, kad šis gyvenimas, naikindamas svetimąjį, negali išgelbėti savojo" (*Soč III, 379*). Tai tinka tiek individui, tiek rūšiai, nes miršta visa: „gamtos karalystė yra mirties karalystė" (*Soč III, 286*). Gi į klausimą, kodėl taip yra, Solovjovas atsako: todėl, kad „mūsų gyvenimas nėra būties vertas" (*Soč III, 288*). O būties vertas jis nėra todėl, kad yra netobulas. Savo ruožtu netobulas jis yra todėl, kad yra *egoistinis*, susitelkęs tik aplink save, priešiškas kitiems, todėl kitus naikinąs, neišgelbėdamas betgi nė savęs. „Kiekviena pasaulio būtybė – nuo menkiausios dulkės ligi žmogaus – teigia visu savo prigimtuoju gyvenimu tik viena: aš esu, o visa kita yra man" (*Soč III, 340*). Kadangi šitaip teigia kiekviena būtybė, todėl pasaulyje ir vyksta kova visų su visais, pasibaigianti visų žlugimu. „Kiekvienas gyvenimas gamtoje prasideda kova ir piktybe, trunka skausme ir vergijoje ir baigiasi mirtimi ir supuvimu" (*Soč III, 339*). Gamtos kelias yra apgaulė ir žudymas: apgaulė todėl, kad čia tikslas iš individo vis perkeliamas tolyn į rūšį ir į visumą, kurios šio tikslo taip pat nepasiekia; žudymas todėl, kad čia naikinamas svetimas gyvenimas, negalint vis tiek savojo išgelbėti.

Jeigu tačiau pasaulyje būtų tik šis visuotinis pakrikimas, tai, pasak Solovjovo, pasaulis jau seniai būtų virtęs visišku chaosu ir išnykęs. Pasaulio *tikrovė*, nors ir siaubinga bei be-

prasmė, rodo, kad jos gelmėse dieviškoji prasmė „kaip slapta jėga kovoja su visuotiniu chaosu, su priešišku nesantaikos pradu ir jį pamažu nugali" (*Soč III, 344*). Kiekvienoje pasaulio apraiškoje jausti šios jėgos buvimas, jos laimėjimas ir tuo būdu pasaulio ėjimas vis tobulesnėn vienybėn. Tris apraiškas mini Solovjovas, kuriose jis regi aiškų anos dieviškos vienijančios galios buvimą: 1) pasaulio jungimasis į vienetus (atomai, molekulės, kūnai...) *traukos* jėga, 2) pasaulio jungimasis (gyvūnija: augmens, gyviai, jų individai ir jų rūšys) *gyvybės* jėga ir 3) pasaulio jungimasis (asmens, šeimos, bendruomenės, kultūriniai kūriniai) *dvasios* jėga. Kiekvienas šis vienijimasis yra tik kosmologinė išraiška ontologinės pasaulio vienybės savyje ir su Dievu per minėtąjį „amžinąjį pasaulį", kurio nešėjas bei jungėjas yra Kristus kaip Sofija. Tai, kas *yra* vieninga Sofijoje, kosmo vyksmu – gamtiniu ir istoriniu – *darosi* vieninga pasaulio regimybėje. „Visur veikia amžinoji būties prasmė arba pirmykštis amžinojo Dievo Žodis, kuris neigia bet kokį atsiskyrusį, nesąryšingą buvimą" (*Soč III, 345*). Čia tik trumpai paminėsime, kad pasaulio suskilimas, egoistinis būtybių buvimas ir todėl kova visų su visais Solovjovui nėra pradinė padėtis, o išvestinė, atsiradusi dėl pasaulio sielos puolimo nutraukiant jai ryšį su Dievu. Todėl kaip suskilimas kilo iš atsitraukimo nuo Dievo, taip vienybė gali kilti iš susijungimo su Dievu. Kosmo gelmėse veikiąs Kristus kaip Sofija jungia pakrikusius elementus kaskart vis į tobulesnę vienybę, tačiau ši vienybė gali regimai pasireikšti ir būti atbaigta tik tada, kai *žmogus* susijungs su Dievu – ne idėja, turima prote, bet pačia savo prigimtimi. Pasaulio vyksmas, pasak Solovjovo, ir eina šia linkme: „Tobulas ir vidinis žmogaus susijungimas su Dievu – štai aukščiausias tikslas ir uostas, į kurį vairuojame"[11].

Šis aukščiausias tikslas esąs, pasak Solovjovo, jau pasiektas Logos Įsikūnijimu. Tapdamas žmogumi, Logos užbaigė jungiamąjį darbą, suvesdamas atskilusį pasaulį nebeišardo-

[11] *Solovieo Vl.* La Russie et l'Eglise universelle, Paris, 1889; cit. iš vokiško Solovjovo raštų leidimo, t. III, p. 213.

mon vienybėn su Dievu. Įsikūnijimas yra tad paskutinis jungiamasis veiksmas ilgame ir sunkiame kosmo vyksme. Vienoje vietoje Solovjovas sako: „Žmogus savyje dar nesudaro pasaulio sukūrimo tikslo ir Dievo veikalų apvainikavimo. Tokios reikšmės žmogui galima teikti tik ta prasme, kad jame ir per jį įvyksta Dievo susijungimas su kūrinija" (*Soč IV, 531*). Tuo būdu ir Logos Įsikūnijimas, pasak Solovjovo, anaiptol nėra kažkas, kas „bendrai būties tvarkai būtų svetima"; priešingai, Įsikūnijimas yra susijęs „su visa pasaulio ir žmonijos istorija; jis yra istorijos paruoštas ir iš visos istorijos kyla" (*Soč III, 153*). Kadangi tas pats Logos yra buvojęs pasaulio gelmėse kaip vienijanti jų galia visą laiką, todėl jo pasirodymas individualiniu žmogumi yra „tik paskutinis narys" daugybės įvairių kitų – fizinių ir psichinių – įsikūnijimų". Šisai Dievo pasirodymas žmogaus kūne yra tiktai tobuliausia ir galutinė teofanija kitų netobulumų, paruošiamųjų ir praeinančiųjų teofanijų grandinėje" (*Soč III, 153*). Šia prasme Kristaus gimimas Solovjovui nėra slaptingesnis, kaip ir paties pirmojo žmogaus gimimas". Ir vienas, ir kitas yra naujas, niekad nebuvęs pasaulio gyvenimo faktas; ir vienas, ir kitas yra šia prasme stebuklas. Tačiau ši niekados nebuvusi naujybė buvo paruošta jau anksčiau buvusios senybės; čia įvyko tai, ko buvo trokštama ir į ką žygiavo visas ankstesnis gyvenimas. Žmogaus siekė visa gamta, Dievažmogio siekė visa žmonijos istorija" (ten pat).

Kas tad yra Kristus Solovjovo metafizikoje? Ne kas kita, kaip kosminio vyksmo variklis ir galutinės jo vienybės nešėjas bei reiškėjas. Kaip variklis jis yra buvęs pasaulyje visados, nors pasaulis jo kaip tokio ir nepažinęs (plg. *Jn 1, 10*). Kaip visuotinės vienybės nešėjas bei reiškėjas jis yra pasirodęs pasaulyje tam tikru laiku ir tam tikroje erdvėje, būtent: Jėzumi iš Nazareto. Prieš įsikūnijimą jis buvęs ontologinis būties centras, po įsikūnijimo jis yra tapęs ir istorijos centru (plg. *Soč III, 151*). Tuo būdu jis neša dabar savimi visa, kas tik yra Dievo ir žmogaus sukurta, tapdamas „dvasiniu visuotinio organizmo vidurkiu" (*Soč III, 167*). Tai *kosminis Kristus* tikra šio žodžio prasme. Kas yra sekęs „Aidų" puslapiuose

ginčą P. Teilhard'o de Chardino teorijos reikalu, gali lengvai pastebėti, kad Teilhard'o kriptologija visais savo pagrindiniais punktais sutampa su Solovjovo kriptologija. Skirtumas tik tas, kad Teilhard'as manosi savo pažiūras remiąs gamtos mokslais, o Solovjovas – filosofija. Skirtumas dar ir tas, kad Teilhard'as nepriėjo ligi antikristo ir ligi Kristaus – Teisėjo, tuo tarpu Solovjovas – bent savo gyvenimo pabaigoje – įžvelgė, kad istorijoje veikia ne tik Kristus, bet ir jo priešininkas ir kad todėl istorija yra sunki drama ne evoliucijos, bet apsisprendimo už Dievą ar prieš Dievą prasme ir kad Kristus atiduoda savo Tėvui laimėtą Dangaus Karalystę ne išsivystymo keliu, o tik sudaužydamas jo priešininko įsteigtą melo karalystę. Tai šio straipsnio autorius yra plačiau sklaidęs kitoje vietoje, todėl čia tai tik trumpai primena[12].

Metafizinis Solovjovo žvilgis į Kristų yra susilaukęs nemaža kritikos: kosminis Kristus pridengiąs asmeninį žmogaus santykį su egzistenciniu Kristumi taip, kad „Išganytojo vaizdas Solovjovo sistemoje virsta tik blankiu šešėliu"[13]; Kristus Solovjovo filosofijoje esąs „greičiau neoplatonizmo Logos, negu Jėzus iš Nazareto"[14]; jis virstąs „filosofine idėja", kuri vargu ar galinti „uždegti mumyse Kristaus meilę"[15]. Visus šiuos priekaištus ir bailes G. Florovskis suima į vieną sakinį: „Solovjovas kalba žymiai daugiau apie dievažmogiškumą, negu apie Dievažmogį"[16]. Iš dalies šie priekaištai yra visiškai pagrįsti. Ligi paskutiniojo savo veikalo „Trys pašnekesiai" (1900) Solovjovas iš tikro mąstė Kristų daugiau kosminiu, o mažiau antropologiniu ir todėl egzistenciniu atžvilgiu, nes jam ir blogis atrodė esąs „tiktai prigimta stoka, tik netobulumas, savaime išnykstąs, augant gėriui"[17]. *Kristaus samprata visados yra susijusi su blogio samprata.* Kam blogis yra

[12] Plg. *Maceina A.* Niekšybės paslaptis, Bostonas, 1964.
[13] *Florovskij G.* Puti russkogo bogoslovija, Paris, 1937, p. 317.
[14] *Berdjaev N.* Russkaja ideja, p. 173.
[15] *Schulze B.* Russische Denker, Viena, 1950, p. 259.
[16] *Florovskij G.* Puti..., p. 317.
[17] *Solovjev Vl.* Tri razgovora, New York, 1954, p. 19.

tik scholastinė *„carentia entitatis* – būtiškumo stoka", tam ir Kristus yra tik šios stokos pildytojas, vienydamas pasaulį tarp savęs ir su Dievu. Šitaip blogį bei Kristų Solovjovas ir mąstė ligi 1898 metų, kuriais jis, kažkokio išgyvenimo sukrėstas, pažino blogį kaip „tikrą jėgą, savo vilionėmis valdančią pasaulį" (ten pat). Tada jam atsiskleidė ir Kristaus vaizdas visai kitokiu atžvilgiu: „Trijuose pašnekesiuose" Kristus yra nebe kosminė vienijanti galia, bet asmeninis kardas, kuris skaldo, skiria, reikalauja ir kovoja ir kurį reikia arba pripažinti, arba atmesti. Šiame veikale istorijos centran Solovjovas stato nebe vieną Kristų, kaip „Paskaitose" ir net „Dvasiniuose pagrinduose", bet Kristų *ir* antikristą: gėris ir blogis grumiasi istorijoje ne kaip stoka ir papildas (tarp šių pradų jokių grumtynių iš viso būti negali!), bet kaip du visiškai konkretūs *asmens*. Kristus Solovjovui yra „asmeninis, savo rūšyje vienintelis ir todėl su nieku nepalyginamas gėrio įsikūnijimas"; antikristas gi – „taip lygiai individualinis, savo pilnatve nepakartojamas blogio įsikūnijimas" (p. 190). Jųdviejų susidūrimas ir sudaro istorijos dramą. Kristus čia yra jau aiškaus egzistencinio ir likiminio pobūdžio asmenybė.

Tai ypač ryškiai išeina aikštėn vienoje „Trijų pašnekesių" scenoje, kai visuotiniame susirinkime, antikristo sušauktame Bažnyčioms sujungti, Rytų Bažnyčios atstovas starecas Jonas atsako antikristui, kad krikščionims brangiausia krikščionybėje yra ne popiežiaus privilegijos, ne tradicija, ne Šventraštis, bet *„Kristus – Jis Pats"* (p. 221), gimęs, kentėjęs, miręs, prisikėlęs ir ateisiąs pasaulio teistų (plg. p. 221–222); jei tad antikristas norįs krikščionims teikti, kas jiems brangiausia, tai turįs išpažinti Kristų – *Jį Patį*, o ne dalinti kokių nors daiktinių dovanų. Šis antikristo iššūkis baigėsi, kaip žinome, popiežiaus Petro II ir stareco Jono mirtimi: tai buvo antikristo atsakymas. Tačiau šis iššūkis rodo ir Solovjovo aiškų posūkį į Kristų kaip gyvąją asmenybę, kurios jos priešininkas negali pakęsti. Kosminis Kristus nieko kovon nešaukia ir Meilėn nekviečia; užtat jis nė neturi priešininko. Todėl Teilhard'o de Chardino sistemoje antikristo ir nėra. Tuo tarpu istorinis

Kristus, Kristus kaip gyvoji asmenybė, kaip manasis „Viešpats ir Dievas" (plg. *Jn 20, 28*), jau yra „prieštaravimo ženklas" (*Lk 2, 34*), todėl turi priešą, kurį Solovjovas, gyvenimo pabaigoje pasiryžęs perstatyti savo filosofinę sistemą, įvedė į istorijos sandarą ir tuo būdu papildė tai, kas nebuvo išryškinta ankstesniuose jo veikaluose. Tuo jis kosminio Kristaus kaip vienijančios ir vedančios jėgos pasaulio vyksme anaiptol nepaneigė. Tuo jis tik parodė, kad istoriją lemia ne ši ontologinė jėga, o jos asmeninis pavidalas – Jėzus iš Nazareto: *Jis Pats* kaip reikalavimas kiekvienam iš mūsų apsispręsti ir tuo įsijungti arba į Jo, arba į Jo priešininko eiles.

Jeigu tad baigdami vienu žvilgiu aprėptume Solovjovo nueitą kelią nuo nihilizmo į Kristų, tai galėtume tarti, kad šis kelias prasidėjo Kristumi kaip bendrąja gyvenimo prasme, ėjo per Kristų kaip Sofiją dieviškųjų pirmavaizdžių arba „amžinojo pasaulio" prasme, telkėsi aplink Kristų kaip vienijantįjį pradą pasaulio vyksme ir baigėsi Kristumi kaip gyvąja asmenybe, turinčia savo priešininką istorijoje ir stojančia prieš kiekvieną žmogų kaip neišvengiamo apsisprendimo reikalavimas. Abu tad Kristaus atžvilgiai – kosminis ir egzistencinis – galų gale susiėjo vienybėn. Vienoje „Paskaitų apie dievažmogiškumą" vietoje Solovjovas klausia: „Ką mes mąstome, kas išnyra priešais mūsų protą, kai tariame žodį *Kristus?*" (*Soč III, 104*). Atsakymas į šį klausimą, kaip matome, išsitiesia per visą Solovjovo filosofiją. Be abejo, kai kurie šio atsakymo pradai, sakysime: pasaulio kūrimas, „amžinasis pasaulis" kaip Dievo turinys, Kristaus prisikėlimas, kurį Solovjovas Tolstojui aiškino beveik natūralistiškai (plg. laišką 1894.VII.2), vargu ar gali būti pagrįsti bei pateisinami metafiziškai. Tačiau niekas negali neigti, kad jie yra *metafizinio pobūdžio*, vadinasi, išaugę iš Kristaus apmąstymo, o ne tik iš tikėjimo Kristų. Solovjovas iš tikro yra buvęs *Kristaus metafizikas*. Ir čia slypi jo nuopelnas: tuo jis gali būti įspėjančia nuoroda ir šiandienos religinei krizei, kuri bus nugalėta ne įkyriai peršamu „religiniu išgyvenimu", o – kaip ir Solovjovo atveju – klausimu: *Kas išnyra mūsų proto akivaizdoje, tariant žodį Kristus?*

SOLOVJOVO KELIAS Į VAKARUS

Nors Vl. Solovjovas tiek savo minties platumu, tiek jos gilumu nėra mažesnis metafizikas negu F. Dostojevskis, vis dėlto pastarasis pasidarė greičiau pasaulyje žinomas negu jaunesnysis jo draugas. Literatūrinė forma, prieinama visiems, praskynė Dostojevskiui kelią į Vakarus jau tuo metu, kai Solovjovas čia tebuvo pažįstamas dar tik atskirų Bažnyčios vienybe susidomėjusių asmenų. Net būtų galima kalbėti apie tam tikrą Dostojevskio užgožėjimą vakarietiškojo žmogaus sąmonėje: Vakarai pradėjo žiūrėti į Rusiją ir apskritai į Rytus tiktai pro Dostojevskio prizmę, nebepastebėdami arba per maža pastebėdami kitus rusų mąstytojus bei rašytojus. Nepertraukiama veikalų eilė, prasidėjusi G. Brandeso „Dostojevskiu" (1889), eina ligi pat šių dienų (plg. *Zenta Maurina.* F. M. Dostojewskij, 1953). Šiuo atžvilgiu Solovjovas buvo toli atsilikęs. Štai R. Lauth savo veikale „Die Philosophie Dostojewskijs' (Miunchenas, 1950) pateikė per šimtą studijų tiktai vokiečių ir prancūzų kalbomis, skirtų Dostojevskiui, o Solovjovas tegalėtų pasigirti tiktai jų keliolika.

Todėl reikia džiaugtis, kad pastaraisiais metais Solovjovas vis labiau randa pripažinimo Vakaruose ir vis sparčiau žengia į europinio žmogaus minties pasaulį. Šio mąstytojo idėjos atneša Europai *šviesiąją* senosios Rusijos pusę; jos atskleidžia mums aną tikrai „šventąją Rusiją", kurioje sakralinis gyvenimo pradas buvo toks gilus ir toks visuotinis. Iš Dostojevskio veikalų prabyla žmogus painiąja, tamsiąja, nuodėmingąja savo egzistencijos puse; jis prabyla kaip sukilėlis

prieš Viešpaties tvarką ir net prieš Jį patį; jis kuria gyvenimą, sudūžtantį savo neprasmingume. Užtat Solovjovas sklaido žmogų kaip Dievo bendradarbį kosminiame išsivystyme, kaip dalyvį istorinėje išganymo eigoje, kaip Viešpaties patikėtinį amžiniesiems Jo planams vykdyti. Istorija Solovjovui yra vienas ištisas didžiulis religinis aktas, kurio metu žmogus taria savo laisvą *fiat*. Tiesa, ir Solovjovas neslepia anos gilios dramos, išaugančios iš žmonijos apsisprendimo ne tik už Kristų, bet ir už antikristą. Vis dėlto apskritai jo filosofija yra susitelkusi ne tiek apie šią skurdžią žemiškąją egzistenciją, kiek apie dieviškai turtingą žmogiškąjį idealą. Šiuo atžvilgiu Solovjovas ateina į Vakarus kaip didysis Dostojevskio papildas, kaip naujo vaizdo nešėjas paklydusiai Europai.

Malonu yra konstatuoti, kad Solovjovui kelią į Vakarus skynė ir tebeskina *lietuviai*. Jau 1918–1922 metais Šveicarijos Fribūre studijuojantys lietuviai filosofai susitarę pasirinko eilę temų savo disertacijoms, kad sistemingai išdėstytų pagrindines Solovjovo idėjas, nes anuo metu Solovjovas Vakarams dar buvo visiškai nežinomas. K. Ambrozaitis rašė apie Solovjovo valstybės teoriją, L. Bistras – apie jo etiką, kun. Gronis – apie apologetiką, V. Mykolaitis – apie estetiką, St. Šalkauskis – apie metafiziką, Iz. Tamošaitis – apie pažinimo teoriją. Vėliau prie šių darbų prisijungė dar kun. Langė, parašęs disertaciją apie Solovjovo pedagogiką, ir kun. Sidaravičius – apie jo sociologiją. Žinoma, visos šios studijos buvo mokyklinio pobūdžio, todėl platesnio atgarsio nesusilaukė. Vis dėlto bent siauresniam specialistų būreliui jos parodė, kad Rusijoje esama filosofo, kurio idėjos yra vertos gilaus dėmesio ir atidaus tyrinėjimo.

Lemiančios reikšmės Solovjovo keliui į Vakarus turėjo mūsų universiteto profesorius V. Šilkarskis. Puikiai pažindamas tiek Solovjovo gyvenimą, tiek jo raštus, jis buvo tiesiog pašauktas šio mąstytojo idėjas perkelti į Vakarų sąmonę. Tai darė trejopu būdu: asmeninėmis paskaitomis, atskiromis studijomis ir Solovjovo raštų leidimu. Susipažinęs Vilniuje su jėzuitu Fr. Muckermannu, prof. V. Šilkarskis atkreipė šio mo-

kyto vienuolio dėmesį į Solovjovą, kuris Muckermannui pasirodė tarsi naujų pasaulių atskleidėjas. Muckermannas parašė gražią knygą apie Solovjovą. Šalia M. d'Herbigny veikalo „Un Newman russe, Wl. Soloviev" (Paryžius, 1911) ši Muckermanno knyga buvo viena iš pirmųjų šauklių, kviečiančių Vakarus susidomėti Solovjovo filosofija. Pats prof. V. Šilkarskis, dėstydamas Kauno universitete, parašė didžiulį veikalą, skirtą sistemingam Solovjovo pasaulėžiūros išdėstymui: „Solowjews Philosophie der All-Einheit" (Kaunas, 1932, vok. k.). Atsidūręs tremtyje, prof Šilkarskis tęsė toliau Solovjovo tyrinėjimą, skelbdamas jo išvadas straipsniais[1], studijomis[2] ir paskaitomis[3].

Paminklinis šios rūšies prof. V. Šilkarskio darbas yra Solovjovo raštų leidimas vokiečių kalba. Jis yra suplanavęs aštuoniais tomais, turinčiais maždaug po 400 puslapių, paskelbti Vakarams visus svarbesniuosius Solovjovo veikalus, pradedant „Atitrauktųjų principų kritika" ir baigiant „Trimis pokalbiais". Prie šių aštuonių tomų prof. V. Šilkarskis jungia dar plačią Solovjovo biografiją. Tuo būdu Vakarai įgys neišsemiamą šaltinį Rytų idėjoms. – Vienas iš šio leidinio tomų – *septintasis* – jau yra išėjęs: „Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Band VII: Erkenntnislehre, Aesthetik, Philosophie der Liebe. Erich Wewel Verlag, Freiburg i. Br., Weyerhoferstr. 2"[4]; 450 p., kaina 23,50 DM (arba apie 6 US dol.). Gražus šriftas, dailus popierius, skoningas įrišimas padaro šį tomą vertą pasigėrėti ne tik dvasia, bet ir akimi.

[1] Plg. Solowjew und Dostojewskij // „Stimmen der Zeit", November 1947; Solowjews Stellung zur katholische Kirche // „Orientalia christiana periodika", 1950, Nr. 1–2; Der junge Solowjew // „Philosophisches Jahrbuch", 1950, Nr. 1; Der russische Newmann – Wl. Solowjew // „Die neue Ordnung", 1950, Nr. 2.

[2] Plg. Solowjew und Dostojewskij, Bonn, 1948; Das philosophische Werk von Wl. Solowjew, Krailling vor Muenchen, 1950; taip pat užbaigos žodžius L. Muellerio studijai „Solowjew und der Protestantismus" ir manajam „Der Grossinquisitor".

[3] Plg. jo paskaitas Bonoje, Turine, Matrey ir kt.

[4] Užsisakyti galima tiesiog iš leidėjo kaip tik šiuo adresu.

Jeigu neskaitysime pirmųjų trijų gnoseologinių straipsnių, kuriais Solovjovas mėgina pagrįsti naują pažinimo teoriją, išeidamas iš suabejojimo mąstančiojo subjekto buvimu, kurių tačiau jis neužbaigė, tai visas šis septintasis tomas susitelks aplinkui *grožio ir meilės problemas*. Jame randame puikias Solovjovo studijas apie grožį gamtoje, apie bendrąją meno prasmę, apie lytinės meilės prasmę, apie Platono gyvenimo dramą ir ištisą eilę smulkesnių straipsnių, skirtų literatūros klausimams. Pažymėtina, kad šalia Tiutčevo, Polonskio, Puškino ir Lermontovo poezijos sklaidos, randame ir Adomo Mickevičiaus asmens apibūdinimą. Mickevičius Solovjovui atrodo kaip žmogus, kuris įkopė į gyvenimo aukštybes ir todėl sugebėjo iš viršaus žiūrėti į žemiškojo buvimo dramą. „Iš tikro jis buvo didis žmogus ir galėjo iš viršaus žvelgti į gyvenimą, nes ir gyvenimas jį kėlė aukštyn. Sunkūs bandymai jo sielos nenuslėgė ir nenusiaubė. Sudužus jo asmeninei laimei, jis nepasidarė nusivylęs mizantropas ir pesimistas; sudužus tautinei laimei, jis netapo abejingu kosmopolitu; kova už vidinį religinį įsitikinimą su viršiniu autoritetu nepavertė jo Bažnyčios priešu. Jis yra didis kaip tik tuo, kad kopdamas vis naujais laiptais į dorines aukštumas, į jas nešėsi su savimi ne išdidų bei tuščią neigimą, bet meilę tam, viršum ko jis iškilo (p. 431).

Reikia tikėti, kad Solovjovo raštai vokiečių kalba ras atgarsio ir mūsų tremties inteligentijoje, nes tremčiai reikalinga ne tik duona, bet gal dar labiau *kūrybinė mintis*, kurios Solovjovas kaip tik teikia.

FÖRSTERIS IR KRIKŠČIONYBĖ

Veikalo „Kristus ir žmonių gyvenimas" pasirodymo proga

Kartkartėmis pasirodo veikalų, kuriems paminėti neužtenka recenzijos, dar daugiau, kurie skatinte skatina jų pasirodymo proga pakalbėti ne tik apie patį veikalą, bet ir apie jo autorių. Toks yra ir paskutinis a. a. M. Pečkauskaitės Förserio vertimas „Kristus ir žmonių gyvenimas" („Žinijos" b-vės leidinys. Kaunas, 1931 m., 287 p., kaina 6,50 Lt.). Ir šio veikalo autorius, ir vertėja yra tokios asmenybės, pro kurias negalima tylomis praeiti ypač dabar, kada drąsaus ir savarankiško pažiūrų laikymosi stoka lyg koks prakeikimas slegia moderniškąjį pasaulį. Taigi šiuo trumpu straipsniu autorius ir norėtų pakalbėti apie Förserį pradžioje įvardinta tema.

1. Förserio kilmė

Šiuo pasakymu visiškai nemanoma nagrinėti Förserio giminė, jo gimimo laikas ir vieta. Argi svarbu *kūniškas* Förseris? Visa tai beveik neturi nieko bendra su *dvasiniu* Förseriu. Čia mums rūpi nurodyti ta atmosfera, kurioje susiformavo Förserio pažiūrų charakteris.

Šiandien netikintys žmonės Förserį laiko kataliku, nors ir neoficialiu, nes jis be baimės drįsta ginti senas katalikų tikėjimo tiesas, kai aplinkui ūžia subjektyvizmo ir asmens kulto bangos. Tuo tarpu kai kurie senesniųjų pažiūrų tikintieji jį laiko pavojingu reformatoriumi, kuris braunasi į Bažnyčią, kuris nori panaikinti antprigimtąjį krikščionybės pobūdį ir

tikėjimo dogmas paversti grynais simboliais. Taip tat ši kilni asmenybė susilaukia nedraugų net iš tų žmonių pusės, kurie turėtų visa širdimi jam pritarti, bet kurie nesugeba suvokti jo pobūdžio.

Försteris yra kilęs ne iš tikinčiųjų sferų, bet iš moderniškojo gyvenimo chaoso. Štai raktas į tinkamą jo supratimą. Pradėjęs savo darbą nereliginės etikos skelbimu, jis kartu su moderniškuoju pasauliu išgėrė karčią nusivylimo taurę. „Į laisvamanybę sudužęs, akmenimis penimas, gyvenimo duonos pasiilgęs žmogus, štai tikrasis „moderniškas žmogus". Ir aš esu toks moderniškas žmogus ir todėl manau žinąs, kaip arti šis moderniškas žmogus, juo jis yra moderniškesnis, yra priėjęs prie pasaulio Išganytojo supratimo"[1]. „Tikėkite man, manyje dega tikroji *passio catholica*, dega gilus ilgesys sielos tėvynės, ilgesys švento krikščioniškos sąžinės maisto, giliaprasmių papročių, Šventųjų bendravimo ir sąryšio su šimtmečiais ligi kankinių atminimo"[2]. Ir štai per pasitikėjimą kultūros galybe, per nusivylimą, per šito nusivylimo priežasčių ir išsigelbėjimo ieškojimą Försteris prieina prie krikščionybės. Jis puikiai pažįsta moderniškojo žmogaus sielą ir todėl nė kiek nesvyruodamas skelbia, kad šitoks kelias yra ir visos moderniškos žmonijos kelias. Genialiu savo protu jis, kaip ir daugelis kitų dvasios galiūnų, suprato, kad išviršinis kultūros pasisekimas turi būt paremtas išvidinės kultūros ugdymu. O šis darbas nėra galimas be Kristaus. Giliausios kultūros jėgos remiasi krikščionybės tiesomis. Todėl tikrosios kultūros reikalavimas turi būti: *kultūros centre stovi Išganytojas.*

Moderniškosios kultūros tragedija kaip tik ir yra ta, kad ji savo centre pastatė ne *Dievą*, bet *žmogų*, ne Absoliutą, bet reliatyvų kūrinį, kuris su Dievo praradimu prarado nuovoką apie visa, kas yra amžina, kas yra kilimu, kas rodo kelią iš šio pasaulio pelkių, ir kuris dar turi vieną kitą pastovesnį savo gyvenimui idealą tik dėl to, kad iš savo netikėjimo nepadaro galutinių logiškų išvadų. Bet turėjo ateiti laikas, kada tu-

[1] Cit. iš: *Pilger L.* Fr. W. Förster, p. 24
[2] Ten pat, p. 25.

rėjo gimti žmogus, kuris moderniškąsias pažiūras išplėtotų ligi galo ir parodytų visas jų konsekvencijas. Toks žmogus ir gimė. Tai buvo Fr. Nietzsche. Mes šiandien stebimės tiesiog nežmonišku jo mokslu. Bet tai nebuvo kažkoks švysterėjęs meteoras. Nietzsche nėra toks naujas, kaip iš karto atrodo. Jis ir jo pažiūros yra tik logiška tąsa naujųjų laikų kultūros krypties. Ir kiekvienas moderniškai galvojąs žmogus būtinai turi būti nyčininkas, jei nori būti logiškas. Pats Nietzsche juokiasi iš tų, kurie bijo moderniškai galvoti ligi galo: „Kad ir išsigandęs turėjau juoktis. Niekados mano akis nebuvo mačiusi tokio margumo. Penkiomis dešimtimis taškų nuteptais veidais ir nariais sėdėjote jūs, stebindami mane, jūs, dabarties žmonės! Visi laikai tauškia prieš kits kitą jūsų dvasiose!"

Taigi Försteris ir nori parodyti šitam nekonsekventiškam žmogui, kur veda logiškai išplėstos jo pažiūros ir kad vienintelis jo išsigelbėjimas grįžti atgal prie Kristaus.

Dvasinio todėl Förstерio kilmė siekia kultūros pasitikėjimo savuoju *aš*, eina per moderniškojo gyvenimo chaosą ir baigiasi krikščionybe, kurioje jis subrandino savo pažiūras ir kurioje vienoje dabar mato išeitį iš įvairiopų krizių.

2. *Förstерio darbo tikslas*

Förstерio rolė dabartiniais laikais yra panaši į šv. Jono Krikštytojo darbą Kristaus laikais. Försteris rengia kelią Kristui naujųjų stabmeldžių, krikštytų pagonių širdyse. Jis skelbia atgailą moderniško gyvenimo tyruose, jis iškelia dienos šviesон krikščionybės tiesas, jis atidengia visus moderniškojo galvojimo lėkštumus, visas nekonsekvencijas ir klaidas; viduryje viso triukšmo jis liepia klausyti savo sielos balso, kuris tyliai, bet griežtai ir primygtinai šaukiasi prarastojo Dievo. Todėl Förstерio darbo – ir pedagoginio, ir politinio – tikslas yra atstatymas ir pagilinimas dvasinių gyvenimo pagrindų, kitaip sakant, *Dievo grąžinimas į moderniškąjį gyvenimą*. Šiam tikslui pasiekti visų pirma reikia moderniškuosius, nuo tikėjimo nutolusius žmones atvesti prie Kristaus, toliau visus ti-

kinčiuosius reikia suvienyti vienoje visa apimančioje Bažnyčioje. Tai yra du Förstерio gyvenimo uždaviniai, kuriems skiriami visi jo veikalai ir visas veikimas.

Bet kas nori moderniškąjį pasaulį vesti prie Kristaus, tas turi gerai suprasti jo sielą ir mokėti laipsnis po laipsnio netikėlį artinti prie tikrojo tikėjimo. Försteriui kaip tik ir netrūksta nei moderniškosios sielos pažinimo, nei to pedagoginio sugebėjo vadovauti netikinčiųjų sluoksniams. Dideli jo gabumai, platus gyvenimo patyrimas, giliai siekianti intuicijos galia išmokė jį puikiai suprasti mūsų amžiaus žmogaus sielą, o jo pačio gyvenimas duoda jam nurodymų, kokiu būdu vesti kitus – tokius pat paklydėlius, koks ir jis pirma buvo – prie Kristaus.

3. *Förstерio metodas*

Prieiti žmogui prie krikščionybės gali būti du keliai: deduktyvinis arba bažnytinio autoriteto kelias ir induktyvinis arba psichologinio patyrimo kelias. Försteris pasirinko antrąjį, viena – dėl pedagoginių savo palinkimų, antra – dėl to, kad šis kelias dabarties žmogui yra geriau prieinamas už kurį kitą.

Försteris turi reikalo su moderniškaisiais pagonimis, kurie yra mokyti, kurie ištroškę naujumų ir sensacijų. Kaip su tokiais kalbėti, klasišką pavyzdį visiems vadams paliko šv. Paulius savo elgesiu su Atėnų areopago nariais (*Apd 17, 16–34*). Försteris kaip tik ir atgaivino šitą šv. Pauliaus metodą. Juk kiekvieno moderniško stabmeldžio širdis yra panaši į aną graikų šventyklą, kurioje stovi įvairių dievaičių statulos, bet kurioje vis dėlto yra ir kertelė *Nežinomam Dievui* su tuo skirtumu, kad graikai to Nežinomo Dievo dar nebuvo radę, tuo tarpu dabar jis yra paliktas ir įvairių prietarų aptemdintas. Taigi Försteris kaip tik ir stengiasi parodyti, kad šitas Nežinomas Dievas yra krikščionybės Dievas, kad Jam skiriama ta sielos kertelė, kad apie jį kalba moderniškieji poetai ir jo ilgisi moderniškasis areopagas. Försteris išeina iš moderniškojo žmogaus reikalų, pradeda nuo jo garbinamų dievaičių, juos sunaikina ir jų vietoje rengia sostą Tikrajam Dievui. „Pir-

ma reikia sudaužyti dievaičius ir parodyti jų apgaules, tik tuomet vėl ims Dievas būti klausomas"[3].

Tam reikalui kaip tik puikiai patarnauja žvelgimas į krikščionybės dogmas žmogiškuoju atžvilgiu ir svarstymas žmogiškosios jų pusės. Mat į krikščionybės tiesas galima žiūrėti dvejopai: 1) galima jas imti kaip antprigimtojo gyvenimo realybes ir 2) galima jas svarstyti, kaip žmogiškojo gyvenimo idealus arba pirmavaizdžius. Šis pastarasis tikėjimo tiesų svarstymas yra pateisinamas tuo, kad antprigimtis iš viso yra prigimties idealas ir kad prigimtoji tvarka yra panaši į antprigimtąją. Försteris kaip tik ir kreipia ypatingo dėmesio į krikščionybės tiesas šiuo antruoju atžvilgiu, jis visu savo logikos ryškumu rodo moderniškajam žmogui, kad krikščionybės dogmos yra ne tik antprigimties tiesos, bet kartu tiesos ir apie žmogų, kad krikščionybės paslaptys yra pirmavaizdžiai arba idealai įvairių žmogaus gyvenimo sričių, pagal kuriuos jos turėtų būti tvarkomos. Bet iš to dar negalima daryti išvados, jog Försteris paneigiąs dieviškąją – antprigimtąją dogmų pusę. Savo veikale „Kristus ir žmonių gyvenimas" apie tai jis pats rašo: „Autoriui dažnai klaidingai užmetama, kad jis į religines tiesas žiūri tik kaip į simbolius ir palyginimus. Šitoji knyga tą klaidą turės visiškai pašalinti"[4]. Ir iš tikro šitame veikale gyvai jaučiama, kaip Försteris per žmogiškąją tikėjimo tiesų pusę veda moderniškąją sielą prie dieviškosios, žinoma, plačiau jų šiuo atžvilgiu nenagrinėdamas ir neįrodinėdamas. Šį darbą jis palieka jau teologams.

Moderniškasis gyvenimas turi daug opių ir skubiai išspręstinų problemų. Jis dairosi ir ieško normų, ieško pirmavaizdžių, pagal kuriuos galėtų tinkamai išspręsti tą ar kitą problemą, sutvarkyti tą ar kitą gyvenimo sritį. Försteris čia ateina pagalbon. Jis tiesiog stato konkretų klausimą, kuo pagaliau remiasi individualinė, visuomeninė ir valstybinė kultūra? Kuo būdu galima pasiekti vidaus laimę, sielos džiaugsmą ir sąžinės ramybę? Kokia jėga gali apvaldyti ir palenkti vieno principo valdžiai netvarkingus žmogaus prigimties

[3] *Förster Fr. W.* Kristus ir žmonių gyvenimas, p. 40.
[4] Ten pat, p. 4.

gaivalus? Kas turi tikros galios tinkamai sureguliuoti visuomeninį žmonių sugyvenimą su jo savanaudiškumu, išnaudojimu, kova ir žiaurumais? Kokios dorovinės jėgos įstengs atsverti moderniškosios civilizacijos pavojus? Ir aiškiai atsako: *tik krikščionybė*. Krikščionybė išspręs socialinį klausimą, nes ji turi kojų plovimo pavyzdį, krikščionybė sutvarkys seksualinį klausimą, nes ji turi Marijos pavyzdį, krikščionybė pakels nupuolusią šeimą, nes ji turi Kristaus ir Bažnyčios paslaptį, krikščionybė nurodys kelią į visuomeninį sugyvenimą, nes ji turi Šventųjų bendravimo paslaptį. Joje randa išaiškinimą ir išsprendimą visi gyvenimo klausimai.

Visam tam įrodyti Försteris imasi ne logiškų, bet psichologiškų argumentų. Jis priverčia empirinę tikrovę paliudyti, kaip gyvenimas turi gilesnę prasmę, nekaip rodo tik pojūčiams prieinamos apraiškos. Moderniškasis žmogus yra Försterio raginamas pats tyrinėti savo sielą ir su ja susijusį gyvenimą ir pats prieiti joje prasmę. Suprantama todėl, kam Försteris moderniškajam pasauliui vis primena Platono idėjų mokyklą, nušviesdamas jį nauja šviesa, ir Platoną siūlo šių dienų sielų vadovu. Jis yra vadas į krikščionybę, ir niekas negali šios gadynės žmogaus geriau prirengti suprasti šv. Pauliaus laiškus, kaip „studijavimas Platono kovos su sofistais"[5]. Ir iš tikrųjų šiuo metu, kada žmogus yra įpratęs iš lauko gauti jau gatavų pažiūrų ir sąvokų, kada knygos jam patiekia jau sukramtytą ir net suviršintą maistą ir todėl žmogus nesugeba kurti savo pasaulėžiūros – reikia pamokyti dvasią ieškoti teisybės pirmykščiuose praduose, savęs pažinime ir stebėjime; reikia stabtelti ties savo patyrimu, ties savo išgyvenimais, juos panaudoti ir suorganizuoti. Ir kaip tik Platonas daro tai, kalbėdamas ne teologijos, bet giliausio subjektyvaus prityrimo kalba. Platono menas pasireiškia tuo, kad jis moka pažadinti giliausią sielos gyvenimą, juo pasirėmęs pataisyti paviršutinį ir klaidingą asmeniško gyvenimo supratimą ir tuo būdu atstatyti visas tas tiesas, kurios buvo sugriautos laisvos asmenybės vardu. Todėl jis nebando pamatuoti etikos iš lauko, bet pradeda psichologija, *psichės san-*

[5] Ten pat, p. 25.

tykiu su etosu; jis moko sielą nujausti visa, kas skelbia ir ugdo jos aukštesnį gyvenimą"[6]. Šiame Platono, šv. Pauliaus, Förserio metode glūdi geriausias kelias, kuriuo galima atvesti moderniškąjį pasaulį prie Kristaus. Jam dabar kuo mažiausiai reikia logiškai įrodinėti Dievo buvimą ar sielos nemirtingumą. Jam reikia skaidriai nušviesti tą vidinį ilgesį, kurio pasidarė kupina moderniškoji siela, reikia parodyti – tiesiog apčiuopiamai, – kad to ilgesio objektas kaip tik yra *Dievas*, kad to ilgesio šaltinis kaip tik yra *siela*. „Atitolusios sielos grįžimas į krikščionybę tiek tėra galimas, kiek mums pavyks nuvesti nusimokiusį ir nusimokiusių frazių sudrumstą žmogų atgal į gyvenimą ir į save patį. Šv. Augustinas savo išpažinimuose pažymi tikrąjį savo atsivertimo į krikščionybę lemiamąjį tašką šiais žodžiais: „Tuomet pirmą kartą atgręžiau savo žvilgsnį į savo paties sielą". Bet kaip Augustinas buvo pastumtas į savo paties sielą? Jis pajuto kūnu ir siela, kad pagonių filosofija jo nesotina, neduoda jam jėgos, tėvynės, nieko neišsprendžia. Jis patyrė, ką tai reiškia būti žmogumi, turėti sąžinę, aistrų, ilgesio, meilės, neramumo ir pykčio – ir neturėti jokios gyvos tiesos visam kam teisti, tvarkyti ir raminti. Šios gadynės siela eis tuo pačiu keliu. Ji turi pirmiau išeiti visą moderniškąją tuštumą, tuomet tik ji tepajus, kas yra žmogus ir kas yra gyvenimas, ir kas darosi su siela, jei nebešviečia amžinoji šviesa. Tuomet tiktai tegalima ją gelbėti"[7]. Todėl reikia kuo greičiausiai parodyti žmogui visas moderniškosios kultūros apgaules, moderniškąją pasaulėžiūrą išvystyti ligi galo, o ne dangstytis josios sąvokomis ir bandyti jas pateisinti laiko dvasia.

Taigi psichologinio Förserio vartojamo metodo svarba yra labai aiški. Ji yra nurodymas visiems tiems, kurie kokiu nors būdu nori kalbėti į moderniškojo žmogaus sielą. Ir daugelio dvasios vadų ir apologetų nepasisekimo priežastis kaip tik ir glūdi tame, kad užuot vartoję savo darbams psichologinį metodą, jie imasi bažnytinio autoriteto kelio, kuri šių laikų žmogus dar tik turi atrasti.

[6] Ten pat.
[7] Ten pat, p. 101.

4. „Kristus ir žmonių gyvenimas"

Šį psichologinį metodą Försteris vartoja visuose savo veikaluose. Bet jo reikšmė krikščionybės tiesoms nagrinėti ypatingai pasirodo veikale „Kristus ir žmonių gyvenimas". Tai nėra sistematiškas mokslo veikalas, parašytas pagal visus metodologijos reikalavimus. Jis yra sudurstytas iš atskirų skyrelių, kaip ir visas dabartinis gyvenimas. Bet jis turi vieną jungiančią – centrinę idėją – *Kristus*. Jame, kaip ir pats autorius įvade pasisako, „kalbama apie vadovavimą sielai ne išeinant iš vieno aukščiausio principo, bet iš konkrečių gyvenimo reiškinių ir vidinių žmogaus patyrimų".

Försteris šiame veikale rodo, kaip tikrasis žmoniškumas nuosekliai veda į krikščionybę ir kaip tobulai krikščionybė šį žmoniškumą atbaigia. Šiuo atžvilgiu jis yra labai brangintinas, nes čia pradedama nauja apologetinė kryptis – ne *negatyvinė*, miklia dialektika griaunanti priešininkų priekaištus, bet *pozityvinė*, statomuoju būdu rodanti vidujinę krikščionybės galybę, josios grožį ir vertę. Šiandien, kada religija vis dar tebėra išskirta iš visų kultūros sričių, senoji apologetikos kryptis nedaro įtakos tiems žmonėms, kurie religiją visiškai ignoruoja. Polemika su tokiu priešu darosi negalima. Tada reikia išeiti iš priešo pozicijų ir parodyti – pozitingu būdu, – kad josios be religijos veda į visišką gyvenimo neigimą, o su religija – į krikščionybę. Prašau pasirinkti! Taip daro ir minėtas Förstero veikalas. Todėl jį drąsiai galima pavadinti naujosios apologetinės krypties pranašu. Su netikinčiaisiais galima tik tokiu būdu kalbėti.

Taigi reikia labai džiaugtis, kad po ilgo laukimo "Kristus ir žmonių gyvenimas" pagaliau pasirodė. Jis atidarys akis ne vienam religiniam indiferentui, o tikinčiuosius sustiprins jų religijos galybe. Jis patartina skaityti visiems be išimties, o ypatingai besimokančiai jaunuomenei, nes tik iš josios mes laukiame tikrų religijos apaštalų. Šis veikalas galop duoda labai ryškų vaizdą Förstero santykių su krikščionybe. Taigi ir Förstero studijavimui jis yra labai naudingas.

OSVALDO SPENGLERIO PALIKIMAS

Garsas ir užmarštis

Nedažnai istorijoje pasitaiko žmonių, kurie sukelia tokį sambrūzdį, kaip *O. Spengleris*. Per ketvertą metų jo veikalo „Der Untergang des Abendlandes" buvo išpirkta 53 000 egzempliorių. Žinant šitos knygos apimtį ir nelengvą jos turinį, reikia pripažinti, kad tai buvo nepaprastas pasisekimas. Jį nulėmė keletas priežasčių. Visų pirma *išvidinės veikalo ypatybės*. Spengleris suprato, kad mūsų laikų žmogui įrodinėjimai ir ilgi išvedžiojimai neturi reikšmės. Todėl savo veikale jis jų stropiausiai vengia. Savo idėjas jis teigia kaip savaime suprantamą ir aiškų dalyką, pasirinkdamas antitezes, vykusius palyginimus ir kitas gero stiliaus priemones. Sau priešingas pažiūras jis griauna ne argumentais, kurie dažnai yra tik veikalų balastas, bet ironija ir sarkazmu. Be to, visas veikalas yra persunktas intuicijos ir fantazijos garbinimu, šalia kurio eina proto niekinimas. Vienašališką materializmą ir mechaninį priežastingumą čia pakeičia taip pat vienašališkas vitalizmas ir neužčiumpamo likimo idėja. Didelis žemės pabrėžimas suteikia visam veikalui savotišką mistinį ir poetinį pobūdį. Pridėkime prie viso to dar didelėje rezignacijoje paskendusį pranašavimą apie Vakarų žlugimą, ir turėsime maždaug tikrą Spenglerio pasisekimo vaizdą.

Iš kitos pusės, Spenglerio veikalui paplisti didelės reikšmės turėjo ir *išviršinės aplinkybės*. Mintis, kad Vakarai eina prie galo, Spenglerio buvo pasakyta labai tinkamu metu. Pokariniame Europos gyvenime iš tikro vyravo žlugimo nuotaika. Sukrėsti kultūros pamatai atrodė nebūsią galima ati-

tiesti, ir besiartinantis Europos hegemonijos galas atrodė neišvengiamas. Todėl Spenglerio bandymas šitą nuotaiką pagrįsti pačia kultūros esme, besiartinantį žlugimą išvesti iš kultūros vyksmo prigimties rado parengtas geras sąlygas ir tuo pačiu sukėlė visuotinį susidomėjimą. Spengleris tik drąsiai ir atvirai pasakė tai, kas jau buvo švystelėję Europos žmogaus mintyje.

Bet Spengleris buvo kultūrinio gyvenimo meteoras. Savo idėjas jis nušvietė savotiška šviesa, sukėlė didelį sambrūzdį, išleisdino daug literatūros, pagyvino kultūros filosofijos sritį – ir netrukus užgeso. Stipri filosofinė kritika išjudino metafizinius jo veikalo pagrindus, o besitvarkąs Europos gyvenimas sumažino psichologinę Spenglerio pranašystės reikšmę. Todėl jau tik per vieną dešimtmetį susidomėjimas Spengleriu žymiai atslūgo, ir jo vardas vis rečiau pasitaikydavo laikraščių ir žurnalų skiltyse. Prieš keletą metų išleisti paskutiniai jo veikalai beveik visiškai nepatraukė Vokietijos dėmesio; užsienyje jie buvo net nepastebėti. Spenglerio mirtis taip pat praėjo labai nežymiai. Atrodo, kad po didelio garso šitas žmogus pradedamas visiškai užmiršti.

Todėl šiandien, kai Spenglerio jau nebėra tarp gyvųjų, galima peržvelgti *jo palikimą* ir *jo idėjų likimą*. Trys yra pagrindinės įdėjos, apie kurias sukasi visas mokslinis Spenglerio darbas: *kultūros tipų idėja, civilizacijos idėja ir Vakarų žlugimo idėja.* Ne visos jos yra tos pačios vertės ir ne visų jų kelias Europos kultūroje yra vienodas. Ką tad Spengleris mums paliko ir kaip šitas palikimas šiandien atrodo mokslo pasaulyje?

I. Spenglerio idėjos

1. Kultūros tipų idėja

Istorija Spengleriui yra ne kas kita, kaip kultūros idėjos realizavimo vyksmas. Spengleris skiria kultūros *idėją* nuo kultūros *realybės* arba, kaip jis pats sako, potencialinę kultūrą (*mögliche Kultur*) nuo aktualios kultūros (*wirkliche Kultur*).

Kai šitoji kultūros idėja, arba potencialinė kultūra, yra realizuojama gyvenimo tikrovėje, mes ir turime istoriją. Tarp kultūros idėjos ir kultūros realybės yra, pasak Spenglerio, tokie pat santykiai, kaip tarp sielos ir kūno. *Istorinis žmonijos gyvenimas sudaro kultūros idėjos, arba kultūros sielos, kūną.*

Kultūros idėja, arba kultūros siela, Spenglerio pažiūra, yra viena ir vieninga. Bet kai ji realizuojasi tikrovėje, ji yra priversta suskilti į tam tikrus tipus arba į tam tikrus konkrečius kultūros pavidalus. Potencialinė kultūra yra viena. Bet aktuali kultūra šito vienumo nebeturi. Todėl Spengleris visai logiškai neigia žmonijos istorijos ir net pačios žmonijos vieningumą, nes istorinis kultūros kūnas, kaip aktualios kultūros nešėjas, negali būti vieningas. „Žmonija, – sako Spengleris, – neturi jokio tikslo, jokio plano, taip lygiai, kaip drugių arba orchidėjų giminė neturi tikslo. Žodis Žmonija yra tuščias žodis"[1]. Vietoje vienos pasaulinės kultūros Spengleris mato daugybę atskirų kultūrų. „Aš matau, – sako jis, – vietoje monotoniško tiesialinijinės istorijos vaizdo... daugybę atskirų galingų kultūrų, kurios pirmykščia jėga išsprogsta iš motiniškų aplinkos įsčių... Yra žydinčių ir senstančių kultūrų, tautų, kalbų, tiesų, dievų, kraštų..., bet nėra senstančios žmonijos" (p. 29).

Ligi mūsų dienų istorijoje yra apsireiškę aštuonetas tokių atbaigtų kultūros tipų: *egiptiečių, babiloniečių, indų, kinų, graikų-rymiečių, arabų, meksikiečių ir Vakarų kultūra.* Spengleris pastebi, kad būta ir daugiau kultūrų (pvz., persų, hetitų...), bet jos dėl įvairių sąlygų negalėjo subręsti ir todėl liko be žymesnės reikšmės. Vienu iš naujai besiformuojančių tipų Spengleris laikė *rusų* kultūrą.

Kiekvienas kultūros tipas gema iš savo aplinkos, iš savo žemės ir tik ryšium su ja išsivysto. „Kultūra, – sako Spengleris, – gema tą akimirksnį, kai viena didi siela prabunda iš amžinai vaikiškos žmonijos pirmykščio padėjimo. Šitoji siela išsivaduoja kaip pavidalas iš nepavidalo, kaip aprėžtas dalykas iš neaprėžto. Kultūra pražydi gana siauroje dirvoje, prie kurios

[1] Der Untergang des Abendlandes I, p. 29.

ji yra pririšta kaip augmuo. Kultūra miršta, kai šitoji siela įkūnija pilną savo galimybių sumą tautų, kalbų, menų, religijų, valstybių, mokslų pavidalu ir kai ji vėl grįžta į pirmykščią sielą. Kai tikslas yra pasiektas ir kai idėja visa pilnatve yra atbaigta, tuomet kultūra staiga sustingsta, miršta, josios žiedai nubyra, jėgos sudūžta – ji tampa civilizacija. Kiekviena kultūra pereina atskiro žmogaus amžius. Kiekviena turi savo vaikystę, savo jaunystę, savo vyro amžių ir savo senatvę" (p. 153). Sinchronistinėse lentelėse Spengleris kultūros augimo periodus suskirsto dar ir pagal metų laikus. Pavasaris kultūros gyvenime yra intuityvus (*landschaftlich-intuitiv*). Jis yra „galingas prabundančios ir sapnų pilnos sielos didingais kūriniais". Jį charakterizuoja „antasmeninė vienybė ir pilnatvė". Vasara pasižymi „brėstančia sąmone". Joje atsiranda „pirmieji miestiškai pilietiški ir kritiški sąjūdžiai". Ruduo charakteringas savo „didmiestiška inteligencija". Jo metu pasiekia „aukščiausią laipsnį griežta apipavidalinančioji jėga". Žiemą galop „išsiveržia pasaulinio masto miestų civilizacija, užgęsta dvasinė apipavidalinančioji galia, pats gyvenimas pasidaro problemiškas". Praktiniame šio tarpsnio gyvenime žymu „etiškai praktinės nereliginio ir nemetafizinio miesčioniškumo tendencijos" (plg. p. 154).

Kiekvienas kultūros tipas, Spenglerio įsitikinimu, yra uždaras savyje. Jis gema iš savo aplinkos, savoje aplinkoje išsivysto ir joje miršta, nesusisiekdamas su kitais tipais ir nedarydamas jiems jokios įtakos. Iš aplinkos kultūra semia savą medžiagą, savą formą, savas idėjas ir apskritai visą savo gyvenimą. Spengleris laiko prietaru manyti, kad kuris nors kultūrinis tipas galįs atgyti ir istorijoje pasikartoti, kaip paprastai manoma, kad renesanso metu atgijo antikinė kultūra. „Kiekviena kultūra yra savyje atbaigta ir nedaro kitai kultūrai jokios įtakos" (p. 533). Sakysim, antikinės kultūros mes esame tik garbintojai, bet ne mokiniai ir paveldėtojai. „Visas religinis-filosofinis, meninis-istorinis, socialinis-kritinis devynioliktojo šimtmečio darbas buvo reikalingas ne tam, kad mus išmokytų suprasti – tam mes esame jau per toli – Aischilo dramas, Platono mokslą, Apoloną ir Dionisą, bet kad mums galop

leistų pajausti, kaip tai visa mums iš vidaus yra tolima ir svetima, daug labiau negu Meksikos dievai ir Indijos architektūra" (p. 37). Todėl Spengleris mano, kad nėra jokios prasmės kalbėti *apskritai* apie meną, *apskritai* apie filosofiją arba *apskritai* apie matematiką. „Yra daugybė giliausioje savo esmėje visiškai skirtingų plastikų, tapybų, matematikų, fizikų, kurių kiekviena yra apriboto amžiaus, kiekviena savyje uždara, kaip ir kiekviena augmenų rūšis turi savus žiedus ir vaisius, savą augimo ir žlugimo tipą". *Kultūros tipų vienkartiškumas yra pagrindinė Spenglerio kultūros filosofijos idėja.* Kultūros yra augmenys, ir jos auga individualiai, nesijungdamos ir nesimaišydamos, kiekviena pagal tam tikrą ritmą ir tempą. Jų augimas yra vedamas išvidinio likimo, kaip ir kiekvieno gyvo daikto. Kultūros nėra kuriamos kuriam nors tikslui, bet jų tikslas glūdi jose pačiose. „Šitos kultūros, – sako Spengleris, – kurios yra aukščiausios rūšies organizmai, auga kilniame netikslingume, kaip gėlės lauke. Jos priklauso, kaip augmens ir gyviai, gyvajai Goethe's gamtai, o ne negyvajai Newtono gamtai" (p. 29).

Trumpai charakterizuojant spengleriškąją kultūros tipų idėją, reiktų pasakyti, kad, pasak Spenglerio, *kultūros idėja, arba kultūros siela, įsikūnija tam tikroje aplinkoje ir sukuria tam tikrą aprėžtą savyje atbaigtą ir uždarą kultūros tipą, kuris gali augti ir klestėti tik savo gimtojoje žemėje.* Apie jokį tokio tipo keliavimą laike ir erdvėje Spengleris nieko nežino. Kultūrų maišymasis ir tuo pačiu visuotinė vieninga žmonijos kultūra Spengleriui yra nerealybė.

2. Civilizacijos idėja

Būdama gyvas padaras ir išsivystydama pagal augmens dėsnius, kultūra pereina, kaip jau buvo minėta, tam tikrus periodus: *gimimo, augimo, subrendimo ir senėjimo.* Paskutinis kultūros išsivystymo periodas, pasak Spenglerio, kaip tik ir yra *civilizacijos periodas.* Civilizacija todėl Spenglerio kultūros filosofijoje reiškia laiko sąvoką. Civilizacija yra atskiras kultūros vyksmo tarpsnis. Jis ateina kultūrai likimo keliu.

Kiekvienas kultūros tipas neišvengiamai eina į civilizaciją. „Civilizacija yra neišvengiamas kultūros likimas" (p. 43).

Civilizacijos tarpsnis kultūros išsivystyme yra charakteringas tuo, kad jame visas gyvenimas, visa žmogaus kūryba sustingsta ir pasidaro išviršinė. Jau pačiame žmogaus nusiteikime esama šito skirtumo. „Kultyvuotas žmogus, – sako Spengleris, – pakreipia savo energiją į vidų, civilizuotas žmogus – į viršų" (p. 52). Todėl Spengleris ir teigia, kad civilizacija „eina po kultūros, kaip tapęs dalykas po tapsmo, kaip mirtis po gyvenimo, kaip sustingimas po išsivystymo, kaip senatvė po vaikystės, kaip sustingęs, suakmenėjęs didmiestis po kaimo" (p. 43). Kultūra taip santykiuojanti su civilizacija, kaip gyvas kūnas su mumija, kaip graikiškoji siela su romėniškuoju protu. Kultūra yra iš savos aplinkos gimęs organizmas, civilizacija – sustingęs ir pasenęs mechanizmas.

Spengleris randa keturias pagrindines žymes, kurios charakterizuoja kultūrą, virstančią civilizacija, būtent: *1) didmiesčių išaugimas, 2) ekspansijos noras, 3) mokslo sunykimas* ir *4) skepticizmas.*

Kol kultūra yra jauna ir gaivi, tol kultūriniai žmogaus žygiai apima visą šalį. Net ir menkiausias kaimas nelieka be kultūros įtakos. Tuo tarpu civilizacijos metu viskas pasikeičia. Čia pradeda atsirasti kultūriniai centrai – pasaulinio masto didmiesčiai, kurie suima į save visą kultūrinio gyvenimo turinį. Kaimas ir mažesni miestai virsta provincija, kurios uždavinys, ironiškai pastebi Spengleris, yra maitinti didmiesčius aukštesniojo savo žmoniškumo likučiais. „Vietoje pasaulio, – sako Spengleris, – atsiranda miestas – vienas punktas, kuriame telkiasi visas plačių šalių gyvenimas. Tuo tarpu visa kita stingsta. Vietoje formingos, su žeme suaugusios tautos, atsiranda naujas nomadas, parazitas – didmiesčių gyventojas, netradicinis, beformės masės faktų žmogus, be religijos, neinteligentiškas, nevaisingas, nekenčiąs kaimiečių, taigi žengiąs baisų žingsnį į neorganiškumą, į galą – štai kas yra civilizacija" (p. 45). Didmiesčio gyvenime žlunga didis menas, didžios minties sistemos, atsiranda šeimų nevaisingumas ir tuo pačiu prasideda rasės galas. Kultūros tarpsnio pa-

baigoje miestas atsigręžia prieš kaimą ir šį sunaikina. Bet, atsiskyręs nuo vaisingos žemės, kuri kiekvienai kultūrai duoda kūną ir kraują, kuri palaiko kūrybinę žmonijos dvasią, miestas pagaliau žlunga ir pats. *Miesto įsigalėjimas ir kultūrinio gyvenimo susitelkimas į atskirus centrus yra aiškiausias, pasak Spenglerio, prasidedančios civilizacijos tarpsnio ženklas.*

Didmiesčio žmogus pasižymi ekspansijos dvasia. Jis nori apimti viską. Jis nori įtraukti į savo orbitą visą gyvenimą. Jis veržiasi visur, kur tik įstengia. Didmiesčio gyvenimas sutelkia savyje visas kultūros sritis, jis jas apvaldo, palenkia savo gyvenimo reikalui. „Kilnų kultūros netikslingumą", kalbant Spenglerio žodžiais, jis pakeičia pragmatiniu tikslingumu. Šita ekspansijos dvasia padaro didmiesčio gyventoją amžinai neramų ir nepastovų. „Ekspansyvinė tendencija, – sako Spengleris, – yra kažkas demoniško ir baisaus. Ji pagauna vėlyvą miestų stadijos žmogų, jį pajungia savo tarnybai ir sunaikina" (p. 52).

Ekspansijos dvasia veda žmogų horizontaline linkme. Šio meto žmogus nori apimti pasaulio visumą, bet jis nenusileidžia ligi pasaulio gelmių. Todėl civilizacijos metu atsiranda mokslo sunykimas. „Mokslas, – sako Spengleris, – egzistuoja tik didžiųjų mokslininkų generacijų gyvenime. Knygos yra niekai, jei jos neatgyja žmonėse, kurie yra prie jų priaugę... Mokslo mirtis yra tada, kai jis niekam nepažadina jo vidaus pasaulio (p. 609). Tai kaip tik ir įvyksta civilizacijos metu. Toks gyvos mokslinės dvasios sunykimas Europos gyvenime, pasak Spenglerio, prasidėjo po Kanto. Kantas buvo paskutinis gyvos mokslinės sistemos kūrėjas. Po jo, kaip ir graikuose Sokrato metu, prasidėjo „specifinė didmiestiška, ne spekuliatyvinė, bet praktinė, nereliginė, etiškai visuomeninė filosofija" (p. 63). Šiandien, ironizuoja Spengleris, „geresnis filosofas tupi kokiame nors išradėjuje, diplomate ar finansininke, negu visuose tuose, kurie užsiima lėkštu eksperimentinės psichologijos darbu" (p. 63).

Paskui mokslo sunykimą eina skepticizmas. Skepticizmas yra neišvengiamas civilizacijos palydovas. „Skepticizmas, – sako Spengleris, – yra grynos civilizacijos išraiška. Jis su-

griauna prieš jį buvusios kultūros pasaulėvaizdį" (p. 64). *Civilizacija nieko nekuria. Ji tik ima seniau sukurtas formas ir stengiasi jas kitaip suprasti, išaiškinti ir perkeisti.* Kultūros žmogus gyvena ir kuria savaimingai. Tuo tarpu civilizacijos žmogus pradeda mąstyti apie gyvenimą, nes pats gyvenimas jam pasidaro problemiškas. Todėl gyvenimo filosofijos atsiradimas yra taip pat ryški civilizacijos žymė, tuo labiau kad šitoji filosofija pasidaro labai skeptiška.

Civilizacija yra, Spenglerio supratimu, ne tiek tam tikras kultūros momentas, ne viena kultūros pusė, kiek atskiras kultūros išsivystymo tarpsnis, kurio metu gyvenimas pavirsta neorganišku, susitelkdamas didmiesčiuose, pasidarydamas ekspansyvus, praktinis ir skeptiškas. Civilizacijos vyksmo prasmė, pasak Spenglerio, yra ta, kad šitas vyksmas suardo ir apvalo gyvenimą nuo neorganinių mirusių formų (plg. p. 43). Žiemos periodas kultūros gyvenime yra sykiu mirties ir apvalymo tarpsnis.

3. Vakarų žlugimo idėja

Su civilizacijos sąvoka Spengleris yra surišęs ir Vakarų žlugimo idėją, kuri jo veikale yra pagrindinė šalia kultūros tipų ir civilizacijos idėjos. Vakarų kultūra yra atsiradusi dešimtame šimtmetyje. Aštuonis šimtus metų ji augo ir brendo. Paskutinieji pora jos gyvenimo šimtmečių yra lėto nykimo laikas. *Kiekvienai kultūrai Spengleris skiria maždaug tūkstantį metų.* Per šį laiką kiekvienas kultūros tipas pereina visus savo išsivystymo tarpsnius ir pagaliau žlunga. Taip yra ir su Vakarų kultūra.

Dabartis Vakarų kultūros gyvenime kaip tik ir yra, pasak Spenglerio, civilizacijos, vadinasi, paskutinis, tarpsnis. „Dabartis, – sako Spengleris, – yra civilizuota, ne kultyvuota fazė... Mes esame civilizuoti žmonės, ne gotikos ar rokoko žmonės... Mes turime paisyti faktų, kietų ir šaltų vėlyvo gyvenimo faktų... Apie didžiąją tapybą ir muziką jau nebėra kalbos Vakarų žmogui. Architektoninės jo galimybės jau šimtas metų, kai išsemtos. Jam yra likusios tik ekstensyvi-

nės galimybės (p. 56)... Jeigu šitos knygos įtakoje, – sako Spengleris, – naujosios kartos žmonės vietoje lyrikos imsis technikos, vietoje tapybos imsis laivininkystės arba vietoje gnoseologijos atsidės politikai, jie darys tai, ko aš noriu, ir jiems negalima nieko geresnio linkėti" (p. 57). Šitas civilizacijos tarpsnis Europos gyvenime yra prasidėjęs nuo 1800 metų. Jis yra neišvengiamas visų mūsų likimas. „Grynai ekstensyvinis veikimo amžius, – sako Spengleris, – kai yra išskiriama estetinė ir metafizinė kūryba, yra žlugimo laikas. Tai tiesa. Bet mes šito laiko neišsirinkome. Mes negalime pakeisti, kad mes gimėme prasidedančią civilizacijos žiemą, o ne subrendusios Feidijo ar Mozarto kultūros metu" (p. 62). „Mes jau nesame tikros kultūros, bet grynos civilizacijos nešėjai" (p. 488).

Trys žymės rodo, pasak Spenglerio, kad visas Vakarų gyvenimas artinasi prie galo: *1) vertybių pervertinimas, 2) nemoralumas ir nereligingumas, 3) metafizikos stoka.*

Nietsche's posakį *Umwertung aller Werte* Spengleris laiko kiekvienos civilizacijos simboliu. Civilizacija, kaip jau esame minėję, Spenglerio pažiūra, nieko nekurianti, bet tik kitaip suprantanti ir perkeičianti senus laimėjimus. Todėl josios metu kaip tik ir atsirandąs visų vertybių pervertinimas. Taip buvo Indijos kultūroje (Buda), taip buvo Graikijos kultūroje (Sokratas), taip yra pagaliau ir Vakarų kultūroje. *Vertybių pervertinimas Vakaruose prasidėjęs nuo Rousseau laikų.* Gyvos ir jaunos kultūros kūrėjams kultūra yra savaime suprantamas dalykas. Jie kuria savaimingai. Jeigu kokiame nors istorijos tarpsnyje atsiranda tam tikras kultūra nepasitenkinimas ir nepasitikėjimas, jeigu kultūra čia pradedama išgyventi kaip našta, kas buvo Rousseau laikais, tai jau yra ženklas, kad kultūrinės jėgos išsenka ir kad kūrybinis žmogaus pajėgumas silpsta. Tik ligonis jaučia savo sąnarius. Kultūros žmogus žiūri į gyvenimą, kaip į Dievo jam siųstą likimą. Tuo tarpu civilizacijos žmogui gyvenimas pasidaro problemiškas. Jis stengiasi jį perkeisti, pertvarkyti, pasidaryti patogesnį ir praktiškesnį. Štai kur yra prasmė visų tų socialinių reformų, kurios vyko ir tebevyksta Vakarų gyvenime. Jos reiškia ne ką kita kaip tik

tai, kad Europos žmogus yra atsitraukęs nuo gyvo gyvenimo, kad gyvenimas jam yra tapęs mechanizmu, kurį jis bando tvarkyti pagal racionalistinius savo konstrukcijų planus.

Doros supratimo pasikeitimas Vakarų gyvenime taip pat, pasak Spenglerio, yra aiškus civilizacijos ženklas. Tikros kultūros metu dora yra instinktyvi. Bet kai gyvenimas pradeda stingti, tuomet turi atsirasti doros teorija, kad šitas gyvenimas būtų galima tvarkyti iš viršaus, nes iš vidaus jis pats tvarkytis jau nebesugeba. *Todėl civilizacijos metu atsiranda refleksinė dora, ir vietoje metafizikos pradeda filosofijoje vyrauti etika.* Čia yra išgalvojama įvairių sistemų, kad jos padėtų žmogui sutvarkyti jo veiksmus. Kasdieniai reikalai visada yra tokių dirbtinių sistemų centras. Šitie patys kasdieniai reikalai pakeičia dorinę žmogaus perspektyvą: *paukščio perspektyva civilizacijos metu virsta varlės perspektyva.* Tuo pačiu tragiška moralė virsta plebėjiška morale. Tikrai kultūringo žmogaus tragiška moralė gerai pažįsta būties sunkenybes. Bet ji didžiuojasi galinti jas pakelti. Tuo tarpu plebėjiška devynioliktojo šimtmečio moralė nori šitas sunkenybes pasilengvinti arba jas visiškai aplenkti. Ji mato pasaulyje ne Dievą, bet tik faktus. Gyvenimą jai valdo ne likimas, bet priežastingumas.

Kultūros siela yra religinga pati savyje. Religingos yra visos tos formos, kuriose šitoji siela apsireiškia: menas, dogmos, kultas, metafizika ir net matematika, ornamentai, kolonos, eilės ir idėjos. „Kiekvienos kultūros esmė yra religija, kiekvienos civilizacijos esmė yra nereligingumas" (p. 500). Civilizacijos metu gyvenimas yra nureliginamas. Šitą nureliginimą parodo kiekvienas civilizacijos kūrinys, civilizacijos kalba, jos menas, mokslas ir net žmonių veidai. Vietoje religinių problemų šiuo metu atsiranda „virškinimo, mitybos ir higienos filosofija". „Alkoholizmas ir vegetarizmas yra nagrinėjami religiniu rimtumu, nes tai yra svarbiausios problemos, prie kurių naujasis žmogus dar gali pakilti" (p. 505).

Tas pat reikia pasakyti apie metafiziką. Metafizikos vyravimas, pasak Spenglerio, reiškiąs gyvenimo pajėgumą ir išvidinį ryšį su gyvenimo gelmėmis. Tuo tarpu etikos vyravimas kaip tik parodo, kad gyvenimas apvaldo žmogų savo

paviršiumi, kad jo gelmės pasidaro žmogaus dvasiai nebeprieinamos. Metafizinių sistemų idėjos yra suvokiamos intuityviniu būdu. Tuo tarpu etinės sistemos yra sukonstruojamos racionalistiškai. Po Kanto, sako Spengleris, kaip tik ir prasidėjo etikos vyravimas. Tai rodo, kad ne makrokosmas, bet praktinis gyvenimas pasidarė žmogaus mąstymo centras. „Horizontas tapo siauras. Grynojo mąstymo noras užgeso. Metafizika, kuri vakar buvo valdovė, šiandien virto tarnaite. Ji turinti dabar sukurti pamatus, kurie laikytų praktinį nusiteikimą. Bet ir patys šitie pagrindai darosi vis labiau nereikalingi. Metafizika yra apleidžiama, niekinama kaip nepraktiška, kaip akmens vietoje duonos" (p. 513).

Visi šitie dalykai, Spenglerio pažiūra, rodą Vakarų žmogaus išsisėmimą ir besiartinantį neišvengiamą galą. *Vakarų žlugimas*, pasak Spenglerio, *reiškia ne žmonių išnykimą, nors įsigali miestai ir artina savo nevaisingumu rasės galą, net ne kultūros sunaikinimą karų ar gamtos katastrofų, bet žlugimą kūrybinių žmogaus jėgų*. Civilizacijos tarpsnis yra išvidinio žmogaus išsekimo padaras. Toks civilizuotas žmogus gali gyventi, bet jis nebegali kurti. Ir tik šita prasme Spengleris kalba apie Vakarų žlugimą.

Toks tad yra bendriausiais bruožais Spenglerio palikimas. Minėtos trys idėjos – kultūros tipų, civilizacijos ir Vakarų žlugimo – kaip tik ir sukėlė susidomėjimą Spenglerio veikalu. Apie jas savo metu buvo daug rašyta ir daug dėl jų diskutuota. Mums belieka pažiūrėti, kaip jos laikosi šiandieniniame mokslo pasaulyje.

II. Spenglerio idėjų likimas

1. Kultūros tipų idėjos žlugimas

Pati pirmoji ir pati pagrindinė Spenglerio idėja, kad kultūros tipai yra uždari savyje, kad jie nesimaišo ir nedaro vienas kitam jokios įtakos, šiandien kultūros filosofijoje jau yra žlugusi. Ją visų pirma pražudė modernioji etnologija. *Spen-*

glerio silpnybė ir buvo ta, kad jis savo tyrinėjimus rėmė daugiausia aukštąja kultūra, visiškai nepaisydamas pirmykštės kultūros ir josios netyrinėdamas. Apie primityviųjų žmonių gyvenimą Spengleris turėjo labai savotišką supratimą. Jam atrodė, kad pirmykštė kultūra yra chaotiška, nei organizmas, nei organizmų suma. Primityviąsias tautas jungiąs ne kultūros panašumas, bet daugiau negatyvios žymės (plg. p. 11, 38, 41).

Tai kaip tik ir buvo pati silpniausia Spenglerio kultūros koncepcijos vieta. Modernioji etnologija vis labiau ir vis aiškiau įrodė, kad primityvioji kultūra negali būti išimta iš kultūrinių tyrinėjimų srities, kad, kaip O. Menghinas yra pasakęs, „kas nori filosofuoti apie istoriją, neturi išleisti iš akių pirmykštės istorijos, nes kitaip jis patenka pavojun prišnekėti gražių nesąmonių..."[2]

Iš kitos pusės, šiandieninė etnologija savo tyrinėjimais jau toli yra palikusi Spenglerio teigimą, kad kultūros tipai yra uždari ir atskiri, kad jie atsiranda be ryšio vienas su kitu ir kad jų gyvenimas eina ramioje vienatvėje, kaip augmenų. Čia norime pacituoti minėto O. Menghino žodžius, kuriuos jis parašė, baigdamas didžiulį savo veikalą apie akmens amžiaus istoriją. „Kiekvienas, – sako Menghinas, – kuris ėjo plačiais šitos knygos keliais, turi galingai pajusti vieną dalyką: *aiškų istorinio vyksmo sąryšį nuo pat pradžios ligi šios dienos.* Tautybės vieningumu sujungta kultūra auga visuomet iš kultūros, kalba (p. 614) visuomet iš kalbos, rasė visuomet iš rasės. Patį augimą, dinaminį vyksmą, mes sunkiai galime pasekti. Dažniausiai mes turime rankose tik statines aplinkybes. Bet didžiosios linijos yra pakankamai aiškios, kad mums leistų pažinti, jog jaunesnis dalykas visados atsiranda iš senesniojo. Kartais, mes galime susekti net tapsmo priežastis. Todėl Spenglerio teorija apie augmeninį kultūros savarankiškumą niekados negali būti per daug paneigta. Ji galėjo atsirasti tik dėl pasipūtusio pirmykščių dalykų nežinojimo. Klaidingas taip pat yra ir jo mokslas apie augmeninį kiekvienos kultūros ryšį su motiniška žeme, iš kurios kultūra išauga.

[2] Weltgeschichte der Steinzeit, Wien, 1931, p. 609.

Niekas negali neigti stiprių kultūros ir aplinkos ryšių. Iš tikro erdvės pakeitimas yra stipriausias kultūros pasikeitimo akstinas, nes kiekviena kultūra yra surišta ne tik su dvasia, bet ir su medžiaga. Taip pat yra kultūroms, ypač labiau išsiskaldžiusioms, ribos, kurių jos negali peržengti. Bet yra perdėta ir prieštaringa istorinei tiesai tvirtinti, kad kiekviena kultūra visą savo egzistencijos vyksmą yra ankštai surišta su savo kilmės žeme. Tikrumoje visos didžiosios kultūros apima visą pasaulį" (p. 615).

Etnologija šiandien jau yra nustačiusi aiškius pirmykštės kultūros tipus ir jų išsivystymo bei įtakų eigą. Pati pradinė kultūra vėlyvame savo tarpsnyje jau parodė skilimo tendencijų ir pati savyje susikristalizavo eskimoidų, tasmanoidų ir australoidų tipais. Iš jų išsivystė nomadinis, totemistinis ir matriarchatinis kultūros ciklas, kurių mišiniai sudarė vėl savus atskirus tipus. Aukštosios kultūros kilo kaip tik iš šito mišinio: nomadų su totemistais arba su matriarchatininkais. *Visoje šitoje kultūros išsivystymo eigoje nėra nė ženklo, kad kultūros tipai būtų savyje uždari.* Atvirkščiai, kur tik vienas tipas susisiekdavo su kitu, ten visados atsirasdavo trečiasis, kaip kultūrinės interpretacijos padaras. Kalbėti apie graikų, romiečių, arabų, o ypač Vakarų kultūros vieningumą nėra nė mažiausio pagrindo. Jau Bachofenas (Spengleris į jį taip pat nekreipė dėmesio!) atrado, kad graikų kultūra yra persunkta prieš tai Graikijoje gyvenusios lykų tautos kultūriniais pradmeninis ir kad daugybė graikų gyvenimo žymių galima išaiškinti tik ryšium su šita senąja lykų kultūra. Tautų kilnojimasis, kuris istorijoje yra įvykęs šimtus kartų, taip yra sumaišęs kultūrinį gyvenimą, kad, kaip šiandien negalima kalbėti apie gryną rasę, taip lygiai nėra jokios prasmės kalbėti apie gryną kultūros tipą. Kiekviena kultūra pačia savo prigimtimi stengiasi būti visuotinė, vadinasi, nori asimiliuoti visą žmogaus kūrybą, ir todėl ji daro įtakos kitiems tipams ir pati šitos įtakos patiria. *Kultūros tipų pastovumo bei uždarumo idėja šiandien neišsilaiko nei kultūros moksluose, nei kultūros filosofijoje.*

2. Civilizacijos idėjos pasikeitimas

Žlugus Spenglerio pažiūrai, kad kultūros auga kaip augmens nepriklausomai viena nuo kitos, kad jos turi savarankišką išsivystymo ritmą ir savarankiškus tarpsnius, tuo pačiu žlugo ir civilizacijos, kaip atskiro tarpsnio, koncepcija. Civilizacija, kaip žinome, Spengleriui reiškia paskutinį kultūros išsivystymo tarpsnį. Šita idėja remiasi kultūros tipo uždarumu. Jeigu kultūros tipas yra uždaras, jeigu jis negauna ir negali gauti atgaivinančių jėgų iš kitų tipų, savaime aišku, jis turi po tam tikro laiko išsekti ir pagaliau žlugti. Taip Spengleris ir tvirtina. Bet jeigu kultūra, kaip yra tikrumoje, gali maišytis ir iš tikro maišosi, tai nėra jokio tikro pagrindo kalbėti apie kurio nors tipo žlugimą, nes niekas negali pasakyti, kad neatsiras kokia nors įtaka iš šalies, kuri pakeis visą šito senstančio tipo gyvenimą, įlies į jį naujų jėgų ir jį atgaivins vėl ilgiems amžiams. Todėl Spenglerio pažiūra į kultūros išsivystymo tarpsnius šiuo atžvilgiu yra labai nestipri, nors ir negalima pasakyti, kad ji būtų visiškai klaidinga. Kultūros išsivystyme galima pastebėti tam tikrą panašumą į vaikystę, į jaunystę, į subrendusį amžių ir į senatvę. Bet šitie periodai niekados nėra aiškūs ir būtinai einą vienas po kito, kaip augmenų arba ir žmonių gyvenime. Naujos įtakos, kurios ateina kultūros tipui iš šalies, neretai pakeičia visą, rodos, nuoseklų kurios nors kultūros gyvenimą. Po kultūrinės jaunystės nebūtinai turi eiti subrendusis amžius, bet gali vėl prasidėti savotiška vaikystė arba tiesiog senatvė, žiūrint su kuo kultūra yra susidūrusi ir kokių jėgų yra gavusi. Taigi ir civilizacija nebūtinai yra paskutinis kultūros išsivystymo tarpsnis. Kultūros gyvenime nėra priežastingumo, todėl Spenglerio pažiūra šiuo atžvilgiu taip pat yra žlugusi.

Bet antroji civilizacijos idėjos pusė yra pasilikusi ir net sustiprėjusi. Spengleris civilizaciją supranta ne tik kaip atskirą paskutinį tarpsnį kultūros išsivystyme, kas kritikos neišlaiko, bet ir *kaip kultūros sustingimą, kaip nudvasintą kultūrą*. Visos civilizacijos žymės, kurias nurodo Spengleris, kaip: didmiesčių išaugimas, ekspansijos dvasia, mokslo ir meno su-

nykimas, skepticizmas, rodo, kad civilizacijos vardu čia yra vadinamas kultūros išėjimas į paviršių, josios nudvasinimas ir nuidealinimas. Šiuo atžvilgiu Spenglerio civilizacijos koncepcija ir yra šiandien gyva ir stipri. Nors prancūzai savo kultūros moksluose civilizacijos sąvoką stato greta kultūros sąvokos ir nemato tarp jų žymesnio skirtumo, užtat vokiečių kultūros mokslų ir kultūros filosofijos literatūroje civilizacija vis labiau yra suprantama Spenglerio prasme.

Tas pat galima pastebėti ir *rusų emigrantų* mokslo veikaluose. Žymiausias iš jų *N. Berdiajevas* civilizaciją supranta beveik visiškai taip kaip Spengleris. „Civilizacija, – sako Berdiajevas, – yra perėjimas iš kultūros, iš veizdėjimo, iš vertybių kūrimo prie gyvenimo; ji yra gyvenimo ieškojimas, pasidavimas jo srovei, gyvenimo organizavimas ir pasitikėjimas gyvenimo galia (p. 292). <...> Civilizacija, kaip priešginybė kultūrai, yra nesimbolinė, nehierarchinė, neorganinė. Ji yra realistinė, demokratinė, mechanistinė. Ji nori ne simbolinių, bet realinių gyvenimo laimėjimų, ji nori paties realaus gyvenimo, ne palyginimų ir ženklų, ne kito pasaulio simbolių"[3]. Realizmas, pragmatiškumas, technika ir kolektyvizmas yra civilizacijos žymės, pasak Berdiajevo. Apskritai, visa rusų kultūros filosofija, būdama apokaliptinio pobūdžio, yra linkusi daryti didesnį skirtumą tarp išvidinio kultūrinio nusiteikimo ir išviršinių kultūrinių laimėjimų. Pirmasis jai atrodo esąs tikra kultūra, o antrųjų persvara reiškianti tikros kultūros išsigimimą ir nudvasėjimą. Spenglerio civilizacijos, kaip nudvasėjusios kultūros, supratimas rusų filosofijoje rado palankią dirvą ir todėl lengvai ten įsigyveno.

Todėl negalima kalbėti apie Spenglerio civilizacijos koncepcijos žlugimą *apskritai*. Kiek ji yra suprantama kaip atskiras kultūros išsivystymo tarpsnis, kuris reiškia kultūros galą, tiek ji iš tikro yra žlugusi. *Bet kiek ji reiškia nudvasėjusią kultūrą arba supragmatintą gyvenimą, tiek ji yra gyva ir net rodo tendencijos plisti bei stiprėti.* Įvairūs kriziniai sąjūdžiai vis aiškiau skiria išvidinį kultūrinį žmogaus nusiteikimą nuo išviršinių lai-

[3] Der Sinn der Geschichte, Darmstadt, 1925, p. 292–293.

mėjimų ir tuo pačiu dirba Spenglerio civilizacijos idėjos naudai. Tiesa, pats Spengleris labiau pabrėždavo ir vertindavo pirmąjį civilizacijos supratimą. *Bet habent sua fata ideale!*

Iš kitos pusės, reikia pažymėti, kad spengleriška civilizacijos charakteristika yra labai tikra ir teisinga. Spengleris, kaip matysime pabaigoje, buvo faktų žmogus ir turėjo gerą pastabumo bei vaizdavimo dovaną. Todėl jis puikiai pastebėjo nudvasinto gyvenimo žymes ir jas gražiai charakterizavo. Galima nesutikti su Spenglerio civilizacijos koncepcijos teoriniu pagrindu, bet negalima nesutikti, kad iš tikro civilizacija pasireiškia kaip kūrybinių žmogaus jėgų sumenkėjimas.

3. Vakarų žlugimo idėjos neaiškumas

Neaiškiausio likimo yra sulaukusi Spenglerio Vakarų žlugimo idėja. Be abejo, teorinis pagrindas ir čia jau yra griuvęs. Spengleriui Vakarai artinasi prie neišvengiamo galo dėl to, kad toks yra kiekvieno kultūros tipo likimas. Kiekviena kultūra po vaikystės, jaunystės ir subrendimo pereinanti į senatvę ir artėjanti prie mirties. Išimties čia nesudaro nė Vakarų kultūra. Bet mes, nelaikydami tikru tokio kultūros išsivystymo superiodinimo, tuo pačiu negalime pripažinti ir Vakarų žlugimo idėjai teorinio pagrindo. *Kiek Vakarų žlugimo idėja yra spengleriškos kultūros filosofijos padaras, tiek ji šiandien yra mirusi.*

Bet kitas yra dalykas nujausti ir suvokti kurią nors idėją, ir visai kitas dalykas ją teoriškai pagrįsti. Spengleris, kaip sakėme, yra faktų žmogus. Jis gyvenimą sugeba gerai charakterizuoti ir vertinti pagal atskiras apraiškas. Gali šitų charakteristikų ir vertinimų filosofinis pagrindas būti klaidingas, bet pačios charakteristikos dėl to dar negriūva. *Nepaisydami filosofinio Vakarų žlugimo idėjos pagrindo, mes galime į ją žiūrėti kaip į Europos kultūrinio gyvenimo krypties charakteristiką.* Ir šiuo atveju daugelis su Spengleriu sutinka.

Šiandien daug kas neabejoja, kad *Vakarai žlugs, jeigu jų gyvenimo kryptis nebus radikaliai pakeista.* Šito žlugimo pagrindų ieškoma įvairiose srityse. Spengleris jų ieškojo morfologiniame kultūros išsivystymo dėsnyje. Kiti (N. Berdiajevas)

Europos kultūros žlugimo priežastį mato perdėtame žmogaus teigime, kuris prasidėjo Renesanso metu ir kuris tebeina ir dabar, neopagonizme bei savęs išganymo religijoje net stiprėdamas. Kiti vėl (A. Rademacheris) tvirtina, kad Vakarų žlugimas įvyksiąs dėl religijos ir kultūros perskyrimo. Dar kiti (G. de Reynoldas), kad socialinė Europos santvarka, kuri vis dar tebėra persunkta kapitalizmo dvasios, rengianti Vakarų kultūrai galą. Žodžiu, Vakarų žlugimo priežasčių nurodoma labai įvairių: metafizinių, kultūrinių ir socialinių. Jos visos gali būti tikros ir visos sykiu turėti reikšmės. Bet čia vienas dalykas yra svarbus, būtent: *visi sutinka, kad Vakarų gyvenimas artėja prie galo ir kad Spengleris savo žlugimo idėja šitą artėjimą yra gražiai charakterizavęs.* Šiuo atžvilgiu Spenglerio Vakarų žlugimo idėja yra bene gyviausia, nors teorinis josios pagrindas galbūt labiausiai yra užmirštas. Visi tie, kurie kalba apie Vakarų galą, kalba Spenglerio terminais, bet visiškai pamiršę Spenglerio kultūros morfologiją.

Spenglerio tad idėjų likimas yra nevienodas. Kultūros tipų pastovumo bei uždarumo idėja šiandien yra visiškai palaidota. Civilizacijos idėja gyvuoja ir stiprėja tiek, kiek civilizacija Spenglerio buvo suprasta kaip nudvasinta kultūra. Vakarų žlugimo idėjos teorinis pagrindas yra pamirštas, bet pati idėja, kaip Vakarų gyvenimo krypties charakteristika, yra gyva ir virtusi net tam tikros reikšmės simboliu bei perspėjimu. Todėl nors Spengleris šiandien yra labiau pamirštas negu kas kitas, bet kai kurios jo idėjos nejučiomis ir ne visai ta pačia prasme turi dar nemaža įtakos kultūriniam gyvenimui, kultūros mokslams ir kultūros filosofijai.

PABAIGA

Spenglerio darbo charakteristika

Baigiant reikia bent trumpai charakterizuoti Spenglerio darbą ir nustatyti jo pobūdį bei vietą kultūros filosofijos srovėse. *Spengleris priklauso kultūriniam natūralizmui ir tai specialiai kultūriniam vitalizmui.* Jis visur pabrėžia didelę gyvybės

reikšmę gyvenimo kūryboje. Jis į kultūrą žiūri kaip į aug menį, vadinasi, kaip į gamtinį dalyką, kuris yra valdoma gyvybės idėjos ir gyvybės likimo. „Tuo, – pasak Keyserlin go, – Spengleris įrodo, kad istoriniame likime jis mato til organiškumą, kuris priklauso nuo kraujo dėsnio"[4]. Nors sa vo veikale Spengleris nėra rasistas, bet kultūros tipų užda rumo idėja rasizmui gerai patarnauja. Todėl visai supranta ma, kodėl Spengleris labai gerai įsijungė į oficialią rasistin Vokietijos doktriną, nors pesimistine savo filosofija jis ir bu vo nacionalsocializmui priešingas. Spengleris savo idėjomi yra vitalistas. Dvasios reikšmės jo filosofijoje dar nematyti Dėl to jis gali kalbėti apie likimą ir išskirti iš istorinio vyks mo laisvę bei žmogaus atsakingumą.

Iš kitos pusės, pagrindinė Spenglerio filosofinio darbo žy mė yra ta, kad jis istorijos faktus laiko istorijos vyksmo pa grindu, arba tiksliau: *istorinio vyksmo apraiškas ir istorinio vyks mo pagrindą jis sustato vienoje ir toje pačioje plotmėje.* Tuo tar pu faktai ir šitų faktų priežastis istorijoje (kaip priešingyb gamtai) yra dviejų plotmių dalykas. Tarp jų yra saitingumo bet ne tokio, kad iš faktų galima būtų susekti istorinio gy venimo priežastis ir tuo pačiu lengvai numatyti ateitį. *Isto rijos dabartyje nėra istorijos ateities.* Istorinę ateitį galima tik iš pranašauti. Tuo tarpu Spengleris sava dvasios struktūra yr grynas faktų žmogus, istorikas, bet ne pranašas. „Jo, kaip pranašo, nepasisekimas, – pasak Keyserlingo, – yra tas, ka jo polinkiai yra istoriko polinkiai ir todėl atkreipti atgal. Kiel gražiai Spengleris kombinuoja retrospektyviai, tiek visiška jis yra nepajėgus dar netapusiuose dalykuose. Reta rasti to kį pranašą, kuris būtų taip greitai privestas *ad absurdum,* kaip jis" (p. 160). Spengleris puikiai suvokia gyvenimo apraiška ir gražiai jas charakterizuoja. Bet šitos charakteristikos da nėra ateities įspėjimai. Ateičiai numatyti reikalinga aprėpt visą istoriją. Tuo tarpu Spengleris kaip tik šitą istorijos vi suotinumą neigė. *Istoriniame vyksme Spengleriui nėra jokių vi suotinių idėjų, jokių visuotinių dėsnių ir tiesų, tik faktai.* „Bet til

[4] Menschen als Sinnbilder, Darmstadt, 1926, p. 167.

tas gali pranašauti, – sako Keyserlingas, – kuris tiesiog regi faktus kuriančiuosius veiksnius. Tuo tarpu Spengleris yra ne tik faktų žmogus, jis yra vienašališkiausias faktų žmogus, koks tik kada nors buvo" (p. 161). Visuotinės istorijos plano suvokimo stoka Spenglerį padarė visiškai negabų ateičiai, nors praeityje jis yra labai stiprus. *Todėl ir Spenglerio visas darbas yra darbas daugiau istoriko negu filosofo.* Kultūros *istorijai* jis turės reikšmės visados. Tuo tarpu kultūros *filosofija* jau šiandien jį yra pralenkusi. Filosofija negali būti pagrįsta faktais. Filosofijai reikia platesnių visuotinių pagrindų. Tokių pagrindų Spengleriui kaip tik ir trūko. Didelis gyvybės vaidmens pabrėžimas ir ištisas atsirėmimas ant istorinio gyvenimo faktų yra charakteringiausi Spenglerio darbo bruožai, kuriuose glūdi visa jo stiprybė, bet sykiu ir nepasisekimas.

ALBERT SCHWEITZER

Nobelio taikos premijos laureatas

1. Du simboliai

Pernai buvo duotos dvi Nobelio premijos.

1953 metų Nobelio taikos premija buvo paskirta amerikiečiui G. *Marshallui*, o 1952 m. – elzasiečiui *A. Schweitzeriui*. Tai du vardai, kurie reiškia daugiau negu tik dvi mirtingas žmogiškąsias asmenybes. Tai simboliai dviejų žmonijos kelių, kuriais ji mėgina siekti visuotinės ir pastovios taikos. *Marshallo kelias veda į taiką per viršinę gerovę.* Jis mėgina užtverti bolševizmo sklidimą pasaulyje tuo, kad gelbsti tautas iš skurdo, tikėdamasis, jog, išnykus vargui, išnyks ir nerimas. „Pirma pasotink mus, o paskui reikalauk dorybių" – tai šūkis, išrašytas ant inkvizitoriaus karalystės vėliavų, kurias šio jo šalininkai kelia kovai su Evangelija, skelbiančia, jog „žmogus gyvas ne viena duona" (*Mt 4, 4*). Marshallas tiki, jog šių vėliavnešių reikalavimas esąs teisingas, todėl savo garsiuoju planu jis ir nori jį patenkinti. *Pax hominidus bonae saecuri tatis* yra Marshallo plano *Gloria*. Ir už šitą himną žmonijos gerovei, kaip keliui į taiką, jis susilaukė Nobelio premijos.

Bet štai šalia Marshallo taikos premiją gavo Schweitzeris – teologas, filosofas, muzikas, gydytojas ir gailestingasis samaritietis, dirbąs Afrikos miškuose tarp raupsuotųjų ir miego ligos sergančiųjų. „Operacija pasibaigė. Tamsiame barake stebiu paciento atsibudimą. Dar sunkiai susigaudydamas, jis dairosi nustebęs aplinkui ir kartoja: man nebeskauda, man nebeskauda. Jo ranka ieško manosios ir nenori jos paleisti. Tada pradedu pasakoti jam ir aplinkui esantiems, kad tai Jėzus

Kristus liepė man ir mano žmonai vykti į Ogovę ir kad baltasis žmogus Europoje mums davė priemonių ligoniams gydyti"[1]. Tai Schweitzerio pastangų apibūdinimas. Jis visų pirma ieško *vidaus* ramybės, todėl eina pas visus, kurie jos trokšta: pas stabmeldžius, gyvenančius nuolatinį adventą; pas ligonius, netekusius ne tik kūno poilsio, bet ir sielos giedros; pas našlaičius, ištiktus pavojaus virsti visuomenės drumstikais. Visiems jis neša evangeliškąjį *pax hominidus bonae voluntatis*. Ir už šitas pastangas jis taip pat buvo apdovanotas taikos premija. Tuo parodyta, kad šalia himno žmonijos gerovei, taip garsiai giedamo mūsų dienomis, esama dar Gimimo Nakties himno, kurio giedotojais reikia ne mažiau susidomėti negu pasauliniais duondaviais.

Kas yra šis evangeliškosios taikos kelio skynėjas?

Sausi jo gyvenimo duomenys nedaug ką mums sako. Jis gimė 1875 m. sausio 14 d. Kaisersberge (Elzase) protestantų pastoriaus šeimoje. 1893 m. baigė gimnaziją Mulhouze, 1893–1899 lankė universitetą Štrasburge ir Berlyne ir baigė jį teologijos ir filosofijos daktaro laipsniais. Šalia šių studijų Schweitzeris visą laiką atsidėjo ir muzikai, ypač vargonams. 1902 m. habilitavosi Strasburgo universitete protestantų teologijai ir skaitė paskaitas apie Kristaus gyvenimo tyrinėjimus. 1905 m. jis vėl stojo į universitetą, šį sykį jau medicinos studijuoti ir ją baigė 1913 m. taip pat daktaro laipsniu. Tais pačiais metais kovo 26 d. jis sėdo į laivą, kuris jį išgabeno į naują jo darbovietę Lambarenėje, vidurio Afrikoje. Ten jis ir pasiliko ligi šiol, kartas nuo karto ilgesnį ar trumpesnį laiką aplankydamas Europą, kad čia savo paskaitomis ir vargonų koncertais pasielgetautų lėšų sergantiems negrams. Frankfurto miestas, įteikdamas 1928 m. Schweitzeriui Goethe's premiją, paskyrimo rašte pažymėjo, kad ją gauna žmogus, „kuris apsisprendė atsisakyti akademinės veiklos, kad pasidarytų praktikuojančiu gydytoju ir stotų kovon su raupsų ir miego ligomis vidurio Afrikos miškuose".

[1] Zwischen Wasser und Urwald, Bern, 1922, p. 89.

2. *Teologas ir filosofas*

Augdamas pastoriaus šeimoje ir klausydamas mažoje Giunsbacho bažnytėlėje savo tėvo pamokslų, Schweitzeris jau iš pat mažens pajuto religiją *kaip jėgą*, besireiškiančią ne tiek mąstymo, kiek išgyvenimo srityje. „Iš pamaldų, – rašo jis, – kuriose vaikystėje dalyvaudavau, išsinešiau į gyvenimą iškilmingumo pajautimą ir tylos bei susitelkimo troškulį, be kurios negalėčiau įsivaizduoti savo buvimo". Schweitzeris priešinasi pažiūrai tų, kurie nenorėtų „leisti jaunimui dalyvauti suaugusiųjų pamaldose, kol jie šių nesupranta". Čia svarbu, pasak jo, „ne supratimas, bet iškilmių išgyvenimas"; svarbu, kad vaikas regėtų besimeldžiančius suaugusiuosius ir būtų šio maldingumo perskverbtas[2].

Giunsbacho kaimelis, kur jo tėvas persikėlė iš Kaisersbergo, praėjus pusmečiui po Schweitzerio gimimo, buvo iš dalies katalikiškas, iš dalies protestantiškas, bet turėjo tik vieną bažnytėlę, kuria reikėjo dalintis abiem konfesijom. Katalikai joje turėjo savą altorių su gražiai išpuošta presbiterija, kuri mažam Schweitzeriui buvo didžiausia grožybė. „Aukso spalva nudažytas altorius didžiulėmis dirbtinių gėlių puokštėmis, dideli metaliniai žibintuvai su didingomis žvakėmis, sienoje viršum altoriaus tarp langų dvi paauksuotos statulos, kurios man reiškė Juozapą ir Mergelę Mariją – visa tai skendėjo šviesoje, trykštančioje pro presbiterijos langus". Šitas katalikų bažnyčios kampelis giliai įsmigo į vaiko sielą, kad ir vėliau Schweitzeris negalėjo „suprasti protestantiškosios bažnyčios tipo". Bažnyčia, jo pažiūra, esanti „daugiau negu tik erdvė pamokslui išklausyti. Ji yra maldos vieta". Todėl jau kaip erdvė ji turinti skatinti žmogų į maldą. „Tačiau to ji neįstengia, jeigu žvilgis atsimuša į nuogas sienas. Akis reikalauja nuotaikingo tolio, kuriame viršinis žiūrėjimas virstų vidiniu apmąstymu. Presbiterija tad nėra kažkas specifiškai katalikiška: ji priklauso bažnyčios esmei"[3].

[2] Aus meiner Kindheit und Jugendzeit, Muenchen, 1924, p. 37–36.
[3] Ten pat, p. 38–39.

Teologinės studijos Strasburgo universitete paskatino Schweitzerį atsidėti *Kristaus problemai*, anuo metu, deja, spręstai liberalinės teologijos šviesoje, iš kurios ir jis negalėjo išsivaduoti visą gyvenimą. Jėzus Schweitzeriui nėra tikrasis Mesijas, tuo labiau Jis nėra Dievo Sūnus, o tiktai *skelbiąs* Mesiją ir manąs galįs jo uždavinį atlikti. Jis neįsteigęs Dievo Karalystės, o tiktai į ją nurodęs[4]. Visa Kristaus misija – Jo kančia ir Jo prisikėlimo istorijos – Schweitzerio yra suprantama grynai moraline prasme[5]. Išganymas Kristuje, susijungimas su Juo, Jame mirimas ir prisikėlimas reiškią eschatologinį krikščionybės pobūdį kaip *būsimosios* Dievo Karalystės simboliai. Dabartinėje tikrovėje išganymas esąs nusilenkimas Dievo valiai, kaip ir Kristus jai nusilenkęs, nors ir matęs, kad Jo uždavinys neįvyksiąs, todėl skundęsis pastarąją savo gyvenimo valandą, kodėl Viešpats Jį apleidęs. O. Krausas yra pavadinęs Schweitzerio teologiją „mišiniu agnosticizmo ir animistinio panteizmo"[6]. Pavadinimas visiškai teisingas.

Filosofijoje Schweitzeris atsidėjo *kultūros* filosofijos klausimams, į kuriuos jį paskatino Curtiusas jau 1899 m. Berlyne. Jau tuo metu Europoje prasidėjusi pesimistinė nuotaika, išreikšta H. Grimo žodžiais „Ak, mes esame juk tik epigonai" ir išsiveržusi vėliau Spenglerio teorija apie neišvengiamą kiekvieno kultūrinio tipo žlugimą, užminė Schweitzeriui didelę mįslę, kurią jis seniai nešiojosi savo širdy, nors ir nedrįso jos niekam pasakyti, kartais tik pamoksluose kiek užsimindamas. Jam atrodė, kad devynioliktojo šimtmečio optimizmas, esą Europa ne tik savo išradimais ir savo mokslu stovinti pažangos priekyje, „bet ir dvasios gyvenime užkopusi į pačią viršūnę", kad šis daugelio optimizmas neturįs pagrindo. „Man atrodė, kad dvasiniame gyvenime mes nepralenkėmė praėjusiųjų kartų, bet mintame jų laimėjimais"[7].

[4] Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906.

[5] Plg. Das Christentum und die Weltreligionen, 1925; Die Mystik des Apostels Paulus, 1930; Das Mezsianitaets–und Leidensgeheimnis, 1901.

[6] *Schweitzer A.* Sein Werk und seine Weltanschauung, Berlin, 1929, p. 8.

[7] Selbstdarstellung, Leipzig, 1928, p. 26.

Todėl jis nutarė plačiau panagrinėti šį klausimą ir para šyti veikalą, pavadintą „Mes epigonai", kuris būtų tikra kul tūros kritika. Tiesa, šiuo vardu knygos jis neišleido, užtat Al rikoje jam susiklostė minčių, kurias jis išreiškė dvitomiam veikale: „Verfall und Wiederaufbau der Kultur" („Kultūro nuosmukis ir atstatymas") ir „Kultur und Ethik" (abu 1923) Šio veikalo mintys yra pesimistinės. „Manasis problemos iš sprendimas esąs toks, kad mes turime ryžtis atsisakyti aiškin ti pasaulį etiškai optimistiškai. Jei imsime pasaulį tokį, kok jis yra, nebus įmanoma jam teikti prasmės, kuri įprasminti žmogaus ir žmonijos tikslus ir siekius... Suprasti visumo prasmę... mums yra neįmanoma"[8]. Gyvenimas, kaip jis išsi vysto istorijoje, esąs, pasak Schweitzerio, „mįslingas visuoti nės valios gyventi apsireiškimas" (ten pat). Visa tad filosofi jos ir kultūros istorija, kuri mėgino pasaulį suprasti, jį įpras minti, jį apipavidalinti, esanti didžiulis nepasisekimas. J nesukūrusi žmonijai pasaulėžiūros arba, tiksliau sakant, įsi tikinusi, kad ši pasaulėžiūra turinti būti pesimistinė. „Kiek viena pasaulėžiūra, kuri išeina ne iš atsisakymo pažinti, yr dirbtinė ir išsvajota" (ten pat). „Mūsų pasaulis daužosi ne prasmingume, kaip arklys parkritęs pakinktuose. Viršinėmi priemonėmis ir nauja organizacija jis bando išspręsti sunkia problemas. Veltui! Arklys atsistos ant kojų tik tada, kai ji bus iškinkytas. Ir mūsų pasaulis atsistos ant kojų tik tada, ka jam bus įdiegta, jog jo išganymas glūdi ne priemonėse, be naujame nusistatyme" (p. 199). O šis naujas nusistatymas yr tasai, kad pasaulis turįs suprasti, jog *žmogaus prasmė neglūd pasaulio prasmėje*. Šitą paprastą, bet gilią tiesą europinė isto rija kaip tik neigė visą laiką. Žmogaus ieškojo jos pasaulyje Optimistinis nusistatymas galįs kilti tik iš atsigrįžimo į vali gyventi, o ne į viršinio pasaulio organizavimą. Žmogus ran da jėgos gyventi pats savyje, ne pasaulyje. Schweitzeris ilgą ieškojo dėsnio, kuris apspręstų visus žmogaus veiksmus i tuo būdu pagrįstų jo etiką. „Visa, ką žinojau iš filosofijos

[8] Kultur und Ethik, p. XII.

neteikė man paguodos"[9]. Tokio ieškojimo metu, jau būdamas Afrikoje, jis buvo pakviestas pas ligonį, kurį pasiekti buvo galima tik plaukiant upe 200 km. „Pamažu slinkome prieš srovę tarp smėlio sąnašų – buvo sausasis metų laikas. Susimąstęs sėdėjau ant laivelio denio, rungdamasis su paprasta ir visuotine etikos sąvoka, kurios neradau jokioje filosofijoje. Trečios dienos vakarą, plaukiant mums saulėleidyje per ištisas upės arklių bandas, staiga man nušvito posakis: „Pagarba gyvybei". Ir dabar žinojau, kaip aš pagrįsiu etiką" (ten pat, p. 27). Valia gyventi yra mūsų nusistatymo dėsnis, o pagarba gyvybei – dėsnis, kuris apsprendžia mūsų santykius su kitais ir pagrindžia etiką.

Tai yra du Schweitzerio kultūros filosofijos ir etikos principai.

3. *Muzikas ir gydytojas*

Didžiuosiuose Europos miestuose – Berlyne, Paryžiuje, Barselonoje, Stokholme – Schweitzeris yra žinomas ne tik kaip paskaitininkas, bet gal net daugiau kaip muzikas, o ypač *kaip J. S. Bacho interpretatorius vargonais*. Muzikos Schweitzeris mokėsi nuo pat mažens. Vargonus studijavo Paryžiuje pas Ch. M. Widorą, muzikos teoriją Strasburge pas Jacobsthalį, pianiną pas J. Phillipą ir Marie Jaël. Muzikinį gabumą jis paveldėjo iš savo tėvo, kuris puikiai grojo vargonais ir kurio grojimo mažasis Schweitzeris klausėsi ištisomis valandomis[10]. Devynerių metų būdamas, Schweitzeris pavaduodavo vargonininką Giunsbacho bažnyčioje. Šešiolikos metų jis pritarė vargonais atliekant Brahmso „Requiem". „Tuo metu pirmą sykį paragavau džiaugsmo, kaip vargonų ūžimas įsilieja į orkestro ir choro skambėjimą" (ten pat, p. 34).

Iš visų muzikų mėgstamiausias jam buvo *Bachas*, su kurio muzika jis susidūrė lankydamas gimnaziją Mulhouze. Jau

[9] Selbstdarstellung, p. 27.
[10] Aus Meine Kindheit und Jugendzeit, p. 34.

tuo metu jam pasidarė aišku, kad Bacho muzika nesanti „grynoji muzika" (*Ph. Spitta*), bet kad ji yra „valdoma aistringo troškulio garsais išreikšti poetinį tapybinį elementą"[11]. Todėl ano meto Bacho muzikos perteikimas Schweitzerio nepatenkino. „Man atrodo, kad didelė klaida, jei mes ją (Bacho muziką) perteikiame naudodami dinaminius niuansus, užuot kėlę aikštėn galingą jos sandarą ir išbaigtą jos skambėjimą" (p. 17). Šios mintys stūmė jauną Schweitzerį vis giliau skverbtis į Bacho kūrinius, vis geriau juos suprasti ir vargonais perteikti. Dviejų karų laikotarpy Schweitzeris tapo pačiu geriausiu Europoje Bacho interpretatoriumi. Vykdamas Afrikon, jis buvo pasiryžęs muzikos atsisakyti. Tačiau Bacho draugija Paryžiuje padovanojo ir jam Afrikon nusiuntė mažus vargonus, su kuriais jis galėjo toliau lavintis. Per ketverius su puse metų, kuriuos jis be pertraukos praleido džiunglėse, Schweitzeris groti ne tik neatprato, bet net pasitobulino. „Į Europą grįžau, – rašo jis, – ne virtęs mėgėju, bet visiškai apvaldęs vargonų techniką ir kaip menininkas jaučiausi žymiai daugiau reiškiąs negu anksčiau"[12].

Schweitzeris studijavo Bachą, ne tik pats jį grodamas, bet norėjo atskleisti jo muziką ir kitiems. Todėl Widoro prašomas jis ėmėsi rašyti veikalą, kuriame būtų išdėstytas ne tik Bacho gyvenimas, bet įžvelgta ir į jo muzikos pobūdį. Šį veikalą Schweitzeris pirma išleido prancūziškai (*J. S. Bach.* Le musicien poète, Paris, 1905), o paskui, dvigubai padidinęs, ir vokiškai (J. S. Bach, Leipzig, 1908). Taip pat jis parengė ir išleisdino Bacho preliudijas, fugas ir choralus vargonams, pridėdamas praktinių paaiškinimų ir patarimų frazavimui, registracijai ir manualų kaitai (Niujorkas, 5 tomai). Schweitzeris, kaip vargonų muzikos specialistas, domėjosi ir jų statyba, liūdnai stebėdamas, kaip įsibraudama moderninė technika gadina švelnų bei gražų senųjų vargonų balsą. Senųjų vargonų švilpos buvo gaminamos pagal praktinį patyrimą, naujųjų –

[11] Selbstdarstellung, p. 17.
[12] Ten pat, p. 34.

pagal fizikos dėsnius. Todėl šios grojo sausu metaliniu balsu. Oro tiekimas iš dumplių, ypač jei jos yra dumiamos elektra, yra per stiprus, todėl švilpos, gražiu Schweitzerio pasakymu, „ne dainuoja, bet staugia"[13]. Schweitzeris virto, kaip pats prisipažįsta, „moderninių vargonų priešu", ir jo yra nuopelnas, kad tarptautinė muzikos draugija 1909 m. priėmė „tarptautinį reguliavimą" vargonų statybai, pagal kurį senųjų vargonų estetiniai laimėjimai turėjo būti išlaikomi ir naujoje statyboje.

Akademinė, pastoracinė (nuo 1899 m. Schweitzeris pamokslininkavo prie Šv. Mykolo bažnyčios Strasburge) ir muzikinė veikla Schweitzerio nepatenkino. Jau nuo pat jaunystės svajojo jis apie *tiesioginę tarnybą žmogui*. „Man vis darėsi aiškiau, – rašo jis savo atsiminimuose, – kad neturiu teisės laikyti savo laimingą jaunystę, savo darbingumą, savo sveikatą kaip savaime suprantamą dalyką. Iš gilaus laimės jausmo kilo supratimas Jėzaus žodžių, kad mums nevalia savo gyvenimo pasilaikyti tiktai sau. Kas yra gavęs daug grožio, turi jo daug ir duoti. Kas yra apsaugotas nuo savos kančios, turi jaustis esąs pašauktas mažinti kančią kitiems. Visi turime nešti bendromis jėgomis naštą, uždėtą ant pasaulio pečių"[14]. Iš karto Schweitzeris mėgina tokios tiesioginės tarnybos darbų susirasti Europoje. Jis norėjo, kaip kitados šv. Vincentas Paulietis, rinkti našlaičius vaikus, juos priglausti ir auklėti. Tačiau greitai įsitikino, kad tai yra jam neįmanoma. Našlaičių globos įstatymai, nuolatinis kišimasis labdaros organizacijų atėmė jam norą dirbti šioje srityje. Tada Schweitzeris ryžosi tapti gydytoju ir vykti į Afriką. Kur tiesioginė tarnyba žmogui yra ir nevaržoma, ir reikalingesnė. 1905 m. šis planas buvo galutinai jo paties priimtas: 30 metų amžiaus filosofijos daktaras ir teologijos docentas, gabus muzikas ir rašytojas stojo į medicinos fakultetą. Giminės buvo mėginę priešintis tokiam sumanymui, o „prof. Fehlingas, tuometinis medicinos fakulteto dekanas, į kurį kreipiausi studijų reika-

[13] Ten pat, p. 21; Deutsche und franzoesische Orgelbaukunst, Leipzig, 1906.

[14] Aus Meine Kindheit und Jugendzeit, p. 49.

lu, mielai mane būtų pasiuntęs pas savo kolegą psichiatrą"[15]. Spalio mėnesio paskutinę ūkanotą dieną Schweitzeris žengė į pirmąją anatomijos paskaitą. Medicinos studijas jis baigė daktaro laipsniu, parašęs disertaciją tema „Psichiatrinė nuomonė apie Jėzų" (Tiubingenas, 1913). Tai buvo pastanga atsakyti į ano meto priekaištus (de Loostenas, W. Hirschas, Binet-Sanglé), esą Jėzaus psichikoje pastebima paranoinių apraiškų – didybės ir persekiojimo manijos.

1913 m. kovo 26 d. Schweitzeris sėdo į laivą Bordo uoste ir ilgiems metams paliko Europą. Stojo į naują darbo lauką, vidurio Afrikoje, Ogovės srityje. „Aš palikau, – rašo jis, – mokymą Strasburgo universitete, palikau vargonų meną ir rašytojo užsiėmimą ir išvykau į Afriką kaip gydytojas. Kaip tai atsitiko? Buvau skaitęs ir iš misionierių girdėjęs apie didžiulį kūninį tenykščių gyventojų skurdą. Ir juo ilgiau apie tai mąsčiau, juo nesuprantamiau man darėsi, kad mes, europiečiai, taip maža sielojamės tuo didžiuliu žmogiškuoju uždaviniu, kurį mums uždeda tolimi kraštai. Turtuolio ir Lozoriaus palyginimas man atrodė yra taikomas tiesiog mums. Mes esame tasai turtuolis, nes turime medicinos pažangos dėka daug pažinčių bei priemonių prieš ligą ir skausmą. Neišmatuojama šio turto nauda mums atrodo savaime suprantama. Tačiau ten toli, kolonijose, sėdi vargšas Lozorius, anoji spalvotųjų minia, kankinama ligų ir skausmų net daugiau negu mes, ir neturinti jokių priemonių gintis. Kaip turtuolis dėl savo neišmintingumo nusidėjo vargšui, prašančiam prie jo durų išmaldos, kadangi neįsigilino į jo padėtį ir neleido prabilti savo širdžiai, taip lygiai nusidedam ir mes. Pora šimtų gydytojų, kuriuos europinės valstybės laiko kolonijose, atlieka tik dalelę milžiniško darbo, kadangi dauguma jų atsideda tiktai baltiesiems ir kariuomenės daliniams. Todėl mūsų visuomenė turi žmogiškumo uždavinius pripažinti savais. Turi ateiti laikas, kada gydytojai savanoriai, visuomenės pasiųsti ir paremti, gausingai eitų į pasaulį ir darytų gera vie-

[15] Selbstdarstellung, p. 19.

tos gyventojams. Tik tada mes atliksime pareigą, kurią mums kaip kultūringiems žmonėms deda spalvotųjų pasaulis"[16]. Šitokių tad minčių vedamas Schweitzeris ir išvyko Afrikon, pasirinkęs apylinkę, kurioje, anot Paryžiaus misionierių pasakojimų, siautė miego liga ir nebuvo jokio gydytojo.

Retomis laisvomis poilsio valandėlėmis Afrikoje Schweitzeris grojo Bachą ir ruošė spaudai jo kūrinius. Kilus karui, jis su savo žmona buvo internuoti kaip Vokietijos piliečiai. Turėdamas daug laiko, jis tada ir pradėjo rašyti kultūros filosofiją. 1917 m. buvo kaip internuotasis atgabentas į Prancūziją ir tik 1918 m. paleistas laisvėn sunkiai sergantis. Dvejus metus jis sirgo, buvo operuotas, kol vėl atsistojo ant kojų. Apie grįžimą Afrikon tuo tarpu negalėjo būti kalbos. Schweitzeris dirbo kaip gydytojas asistentas odos ligų klinikoje Strasburge, ruošė kultūros filosofiją spaudai ir rengė toliau Bacho veikalus vargonams. Jo ligoninė Afrikoje sunyko, senos skolos buvo dar neišmokėtos. Upsalos arkivyskupo pakviestas, 1920 m. Schweitzeris išvyko Švedijon. Čia koncertais ir paskaitomis pradėjo rinktis lėšų naujai kelionei į Afriką. 1920–1924 m. jis apkeliavo beveik visus didesniuosius Vakarų Europos miestus ir 1924 m. vasario mėnesį vėl grįžo prie savo juodukų, šį sykį be žmonos, kuri dėl ligos turėjo pasilikti Europoje. Savo ligoninę Schweitzeris rado visiškai suirusią, ir reikėjo ilgų mėnesių, kol ją atstatė. „Prieš pietbuvau gydytojas, po pietų – dailidė", – sako jis pats apie savo darbą[17]. Šiandien Schweitzeris tebedirba toje pačioje vietoje. Kai 1953 m. gruodžio 10 d. buvo Oslo mieste įteikiama Nobelio taikos premija, jis pats neatvyko, nes nerado, kas jį tuo metu ligoninėje pavaduotų. Padėkos rašte jis pastebėjo, kad tą 172 000 švedų kronų jis panaudos ligoninės įrengimui ir vaistams. „Pagarba gyvybei" buvo pagrindas, kodėl taikos premija jam buvo suteikta, ir ši pagarba Schweitzerio atveju nėra tiktai etinis teorinis principas, bet viso jo gyvenimo apsprendžiamasis dėsnis.

[16] Zwischen Wasser und Urwald, įvadas.
[17] Selbstdarstellung, p. 40.

Pasiryžęs atsidėti tiesioginei žmogaus tarnybai, Schweitzeris kartu ryžosi pakelti tris dideles aukas: atsisakyti vargonų muzikos, akademinės karjeros ir medžiaginių išteklių. Tačiau, kaip jis pats pastebi, jam atsitiko kaip Abraomui: auka buvo jam grąžinta atgal. Vargonais groti jis galėjo ir Afrikoje, paskaitas skaityti buvo kviečiamas į pačius didžiuosius universitetus, medžiaginių išteklių susirinko pakankamai, o pastaroji premija juos apvainikavo. Šis Apvaizdos pirštas iš tikro yra tiesiog regimas patvirtinimas Kristaus žodžių, kad, jei kas savo gyvenimą kitam aukoja, atgauna jį žymiai kilnesniu pavidalu.

LAIŠKAI TEILHARD'O ŠALININKAMS

1. Teilhard'o raštų likimas

1

Pokalbis P. Teilhard'o de Chardino reikalu mūsų spaudoje jau įsisiūbavo. Nuo 1964 metų, kuriais, jei neklystu, pasirodė pirmieji šiuo klausimu straipsniai, ištisa eilė mąstytojų įvairiomis progomis teikė mums čia Teilhard'o pažiūrų santraukų, čia jų aiškinimo, čia kritikos, čia gynimo: V. Bagdanavičius, P. Celiešius, L. Dambriūnas, L. Gižinskas, J. Jakštas, J. Kubilius, A. Maceina, J. Mačernis, A. Paškus, A. Prakapas, V. Rugis, G. Valančius, T. Žiūraitis – štai reta autorių gausybė tuo pačiu dalyku. Jau beveik ištisas dešimtmetis, kai sklaidome vieną teoriją kaip pasaulio evoliucijos „filosofinę ir teologinę interpretaciją" (*Paškus II, 17, 1*). Ir reikia tik sveikinti šį dėmesį, nes jis rodo, kad mūsų pačių vargai vargeliai nėra dar tiek mūsų paglemžę, jog nebeturėtume nei noro, nei jėgos pasidairyti pasaulinių problemų plotuose.

Ar šis „lietuviškos raštijos dėmesys Pierre'ui Teilhard'ui de Chardinui buvo gerokai pavėluotas" (*Paškus II, ten pat*)? Kalendoriškai – taip: kitos tautos lukštinėja Teilhard'ą jau daugiau negu du dešimtmečiai. Esmiškai – ne: vėluodamiesi mes išvengėme ano nekritinio susižavėjimo, „nelaisvo nuo perdėjimų bei fanatizmo" (N. A. Luytenas), kuris Teilhard'ą buvo pavertęs XX amžiaus šv. Tomu, nepakeičiamu krikščionybės perprasmintoju, žmonijos ateities pranašu, mokslo ir religijos jungėju... Šio susižavėjimo atoaidžių kartais girdėti dar ir mūsų pokalbyje: „Vargu ar šiandien yra geresnis modelis krikščionims intelektualams (mokslo žmonėms) kaip Teilhard'as" (*Paškus II, 18, 5*). Bet tai jau daugiau ar mažiau

praeities dalykas. N. A. Luytenas OP, gamtos filosofijos ir antropologijos profesorius Fribūro (Šveicarijoje) universitete, liudija, kad šiandien „nemaža net ir tų, kurie buvo Teilhard'u susižavėję, atsuka jam nugarą ir jaučiasi jo apgauti" (*Civ, 438*): „knygyninkai, pirmiau darę puikų biznį Teilhard'o veikalais ar raštais apie jį, dabar vos pajėgia nusikratyti šiomis knygomis" (*Civ, 437*). Luytenas džiaugiasi, kad anas „neobjektyviai pagreitintas (*forciert*) susižavėjimas Teilhard'u atslūgo" (ten pat), nes tik „tuo būdu darosi galima aiškiau bei vienprasmiškiau suvokti ir įvertinti tikrą jo reikalą" (ten pat). Tai savo metu teigė ir šių laiškų autorius, pastebėdamas, kad „Teilhard'o minčių gulstinis dėstymas... temdo bei apsunkina jo teorijos stulpų statmeninį išryškinimą" (*DDK, 199*). Todėl sava kritika (plg. *DDK, 217–294*) jis ir mėgino, A. Paškaus žodžiais tariant, perkelti „Teilhard'o klausimą į filosofinę plotmę" (*Paškus II, 17, 1*) ir tuo nukreipti mūsų dėmesį nuo madinio žavėjimosi į pagrindinius šio klausimo pradus.

Nūnai, pasisakius kritikams, autorius norėtų dar sykį prabilti, tačiau ne tiek polemizuodamas tiesiog – polemika paprastai esti pokalbio karstas, – kiek kalbėdamasis toliau, kad nutiestų bendrąsias Teilhard'o pažiūrų linijas, kurių šviesoje turėtų paaiškėti du dalykai: 1) ar „Didžiųjų dabarties klausimų" kritika iš tikro yra Teilhard'o pažiūrų nesupratimo vaisius, kaip ją aiškina A. Paškus (plg. *Paškus I* ir *Paškus II*), ir todėl tik dvikova su vėjo malūnais, o ne su pačiu Teilhard'u; 2) ar Teilhard'o šalininkai iš tikro gina autentinę jo teoriją, o ne savo pačių įvaizdžius. Mat nesuprasti kurios nors teorijos gali ne tik jos kritikas, bet ir jos apologetas: nė vienas čia nėra saugus. Mažutis pavyzdys. A. Paškus sako: visi sutinka, kad „krikščioniškojo kūrimo samprata yra atremta į nebūtį. Sutinka su tuo ir pats Teilhard'as" (*Paškus I, 2, 67*). Tuo tarpu Teilhard'as apie nebūtį sako: „Grynas niekis yra tuščia sąvoka, tai pseudoidėja" (*Lex II, 197*). Pripažįsta tad Teilhard'as niekį kaip būties stoką ar nepripažįsta? O nuo atsakymo į šį klausimą priklauso visa kūrimo samprata Teilhard'o teorijoje ir jos krikščioniškasis ar nekrikščio-

niškasis pobūdis. Susidaro įspūdis, kad Teilhard'o šalininkai per mažai remiasi jo paties tekstais ir per maža juos interpretuoja, pasitenkindami atpasakoję pačias mintis taip, jog jos sutiktų su jų siekiniais. Štai kodėl Teilhard'o teorijos autentiškumas jo šalininkų lūpose ir darosi įtartinas.

Aplinkui šiuos laiškus autorius norėtų sutelkti tris klausimus: 1) kuo būdinga yra Teilhard'o mintis, 2) koks yra evoliucijos santykis su pasaulio dabartimi ir 3) ar žmonijos istorija iš tikro yra evoliucija. Autorius čia nebekartos to, ką yra dėstęs „Didžiuosiuose dabarties klausimuose" Teilhard'o reikalu. Čia jis mėgins anas mintis tik papildyti ir kai kur gal pratęsti. Kritines gi Teilhard'o gynėjų pastabas jis įterps atitinkamose savo laiškų vietose, parodydamas tuo jų tiesą ar netiesą: radusi organišką vietą visumoje, kritinė pastaba savaime atskleidžia savo vertę.

Vietai pataupyti bus šiuose laiškuose vartojamos tokios santrumpos:

Briefwechsel = *Maurice Blondel – P. Teilhard de Chardin.* Briefwechsel (išleista ir komentuojama H. de Lubaco), München, 1967.

Civ = *Norbert A. Luyten* OP. Die Botschaft Teilhards an unsere Zeit // *„Civitas"*. Monatschrift des Schweizerischen Studentenvereins, 1973, Nr. 7, p. 437–445.

Crespy = *Georges Crespy.* Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart, 1963.

DDK = *Antanas Maceina.* Didieji dabarties klausimai, Chicago, 1971.

Entstehung = *P. Teilhard de Chardin.* Entstehung des Menschen (Le groupe zoologique humain), München, 1961.

Geheimnis = *P. Teilhard de Chardin.* Geheimnis und Verheissung der Erde. Reisebriefe 1923–1939, München, 1958.

Lex = *Adolf Haas SJ.* Teilhard de Chardin – Lexikon. Grundbegriffe, Erläuterungen, Texte, Freiburg i. Br., 1971, 2 t.

Lobgesang = *P. Teilhard de Chardin.* Lobgesang des Alls (Hymne de l'Univers), Freiburg i. Br., 1964.

Lubac = *Henri de Lubac SJ.* La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, Paris, 1962.

Melsen = *Andreas G. M. van Melsen.* Evolution und Philosophie, Köln, 1966.

Mensch = *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos (Le phénomène humain), München, 1959.

Paškus I = *Antanas Paškus.* Teilhard'o Krikščionybė // „Aidai", 1972, Nr. 9 ir 1973, Nr. 1–3.

Paškus II = *Antanas Paškus.* Maceinos ir Teilhard'o dvikova dabarties krikščionio akyse // „Draugas", 1973, Nr. 100 (17), 2 d. ir Nr. 106 (18), 2 d.

Pilger = *P. Teilhard de Chardin.* Pilger de Zukunft. Neue Reisebriefe 1939–1955, München, 1962.

Rabut = *Olivier A. Rabut OP.* Dialogue avec Teilhard de Chardin, Paris, 1958.

Smulders = *Pierre Smulders.* Theologie und Evolution, Essen, 1963.

Viallet = *François – Albert Viallet.* Zwischen Alfa und Omega. Teilhard de Chardin, Nürnberg, 1958.

Werke = P. Teilhard de Chardins Werke, Freiburg i. Br., 1961–1970, 9 t.

Zanta = *P. Teilhard de Chardin,* Briefe an Léontine Zanta, Freiburg i. Br., 1967.

2

Svarstant bet kurią teoriją, reikia visų pirma pasiklausti, kokio pobūdžio yra tie raštai, kuriais ši teorija remiasi, nes nuo to priklauso ne tik jos tikslumas, bet kartais net ir jos esmė. Kodėl, pavyzdžiui, mes negalime šiandien nieko visiškai tikro pasakyti apie Herakleitą? Todėl, kad neturime jokių jo paties raštų, o tik jo minčių nuotrupas kitų autorių veikaluose. Surankiojus šias nuotrupas ir jas susisteminus, susidaro, be abejo, Herakleito dinaminės pasaulio sampratos vaizdas. Tačiau kas gali laiduoti, kad ta ar kita mintis (sakysime: „karas yra visų daiktų tėvas") yra buvusi tinkamai suprasta ir padoriai perteikta? Tas pat yra ir su Dunso Sco-

to (Dunso Škoto) veikalais, kurių ne vienas ne jo paties rašytas, bet sudarytas iš jo klausytojų užrašų, o šie, kaip patyrimas rodo, yra reikalingi didžiai atsargaus naudojimo. Tas pat yra ir su Nietzsche's veikalais, kurių „Wille zur Macht" yra buvęs jo sesers stipriai „pataisytas", taip kad tik prieš keletą metų, pasibaigus įpėdinių paveldėjimo teisei, galėjo būti paruoštas kritinis šių raštų leidimas. Tai primename todėl, kad panašus likimas yra ištikęs ir Teilhard'o veikalus.

Popiežiaujant Jonui XXIII, šiam plačių pažiūrų ir didžios dvasios žmogui, anuometinė Congregatio S. Officii paskelbė 1962 m. birželio 30 d. naują įspėjimą (*monitum*), esą Teilhard'o veikalus reikia skaityti kritiškai, „nes yra pakankamai aišku, kad minėti veikalai knibždėte knibžda dviprasmybių ir net rimtų klaidų, jog jos pažeidžia katalikiškąjį mokslą – *Quia satis patet praefata opera talibus scatere abiguitatibus immo etiam gravibus erroribus, ut catholicam doctrinam offendant*". Tai nėra pasmerkimas ar uždraudimas. Tai tik įspėjimas bei nurodymas, kad Teilhard'o mintis anaiptol nėra savaime aiški ir kad jo raštai negali būti priimti kaip krikščioniškasis vadovas dabarties maišatyje. Teilhard'as buvo, tebėra ir, atrodo, liks klausimas, o ne atsakymas į didžiuosius mūsų amžiaus rūpesčius – net ir į tą pačią evoliucijos problemą, kaip matysime vėliau. Užtat per drąsu būtų teigti, esą „jo sintezės rėmuose atsiskleidžia didesni tikėjimo turtai, o ypač gamtos mokslais pagrįstas pasaulėvaizdis įsijungia į vieną didingą krikščioniškosios mistikos viziją" (*Paškus I 3, 101*). Kažin ar tik ne dėl šio įsijungimo ir buvo išleistas anas kongregacijos *monitum*?

Šiuo klausimu kaip tik ir paliečiame Teilhard'o raštų kilmę arba, jo paties pamėgtais naujadarais kalbant, jo „literogenezę".

Teilhard'as nebuvo tik kūjelio ir kastuvėlio žmogus, nors ir nešiojosi juos nuolatos su savimi, kad pakeliui padaužytų uolenas ar pakapstinėtų žemės sluoksnius. Jis buvo kartu ir plunksnos žmogus: jo raštų turime jau keliolika tomų: jų bus, be abejo, ir daugiau. Tačiau kaip jie yra atsiradę? Nė

vienas rašantysis nerašo tik sau pačiam. Nerašo tik sau nė Teilhard'as. Viename laiške iš Kinijos (1926.XI.7) savo giminaitei Claude Aragonnes jis šitaip apibūdina literarinius savo norus, sumanęs parašyti „Le milieu divin": „Aš tikrai norėčiau 'praljsti' (pro cenzūrą. – *A. Mc.*) ir būti skaitomas. Jei man pasisektų būti išspausdintam, tai, man regis, būtų dėl to dviguba nauda: visų pirma paskleisčiau idėjų, kurios, kaip tikiu, daugelį padarytų laisvus; antra, gaučiau savai pastangai savotišką Bažnyčios pritarimą" (*Geheimnis, 107*). Paskleisti savas idėjas Teilhard'ui pasisekė: gyvam esant, tiesa, dar tik iš dalies, o mirus – jau pasauliniu mastu. Laimėti Bažnyčios pritarimą betgi jam nepasisekė ligi pat šiol.

Kelią pastarajai nesėkmei pastojo jo paties ordinas. Jeigu tikėsime G. Valančiumi, kad „jėzuitų ordinas buvo ir tebėra vienas mokyčiausių ir smegeningiausių"[1], tai kaip tik šis mokyčiausias ordinas ir nedavė leidimo Teilhard'o raštams spausdinti, išskyrus keletą specialių gamtamokslinių straipsnių. Mat – tai tinka visoms vienuolijoms – rašąs vienuolis visų pirma turi gauti savos vyresnybės sutikimą, jei nori šiuos raštus skelbti viešumoje, o tik paskui bažnytinę aprobatą. Ir štai, šio *pradinio* leidimo Teilhard'as iš savo ordino negavo visą gyvenimą. Ne Roma, t. y. Vatikanas, čia buvo lemiantis veiksnys, bet jėzuitų vyresnybė. Jei Teilhard'as savo laiškuose ir mini Romą, tai jis turi čia galvoje ne Vatikaną, o Romoje esantį jėzuitų generalatą kaip paskutinę instanciją anam pradiniam leidimui duoti.

Šią instanciją Teilhard'as klabeno nuolatos. Minėtai savo giminaitei jis sykį praneša iš Pekino (1940.XII.11): „Prieš dešimtį dienų parašiau generaliniam vikarui (savo ordino. – *A. Mc.*), painformuodamas jį apie savo knygą („Le phenomene humain". – *A. Mc.*) ir jos pataisas... Gal Romoje sutiks, kad aš pats pasirodyčiau" (*Pilger, 50*). Bet jėzuitų vyresnybė nesutiko neduodama Teilhard'ui nė tuo pačiu metu prašyto leidimo dalyvauti 1941 m. Niujorke rengiamame „Mokslo ir re-

[1] „Laiškai lietuviam", 1973, Nr. 3, 90

ligijos" kongrese (plg. *Pilger, 60*), kur, kaip Teilhard'as rašo, „gamtininkai, filosofai ir teologai jau antrą sykį renkasi susitarti dėl pagrindų žmogiškajam *Credo*, kuris turėtų gelbėti laisvę ir asmens vertę" (*Pilger, 50*). Šiam kongresui Teilhard'as galėjo pasiųsti tik raštinį pranešimą (plg. *Pilger, 51*).

Vis dėlto 1948 m. pavyko Teilhard'ui keliauti Romon pasikalbėtų dėl savo raštų ir dėl jam pasiūlytos profesūros College de France. „Čia aš esu, – rašo jis anai giminaitei iš Romos (1948.X.7), – apgyvendintas generalate, specialiai rašytojams skirtame namų sparne... Priėmimas labai draugiškas" (*Pilger, 82–83*). O po trijų savaičių savo draugui H. Breuil: „Kadangi College de France, man grįžus iš Niujorko, nuoširdžiai pažadėjo man esančią laisvą katedrą (šiuo atveju ji būtų skirta proistorei), tai tėvelis generolas ryžosi pasikviesti mane, kad pasikalbėtų su manimi apie šį College klausimą, apie galimą mano knygos leidimą (prieš dešimtį metų parašiau apie „Žmogiškąjį fenomeną") ir kad sutvarkytų apskritai mano padėtį (paskaitos, raštai ir kt.). Tačiau dar nieko nėra nuspręsta" (*Pilger, 85–86*). Ir nebuvo nieko nuspręsta. Tėvelis generolas patarė Teilhard'ui katedros neimti, o dėl raštų skelbimo sakėsi pranešiąs vėliau. Šio pranešimo Teilhard'as niekad nesulaukė. Tasai „Žmogiškasis fenomenas", dėl kurio jis tiek vargo, jį vis taisinėdamas, kad įtiktų cenzoriams (plg. *Pilger, 86*; vėliau apie tai kiek plačiau), išėjo tik po Teilhard'o mirties 1955 metais, tuoj pat atsidauždamas į aštrią trijų jėzuitų kritiką žinomuose teologiniuose žurnaluose: G. Bosio „Civiltą Cattolica" (Roma, 1955 m. gruodis), J. Villaino „Etudes" (Paryžius 1955 m. gruodis) ir J. Gallot „Nouvelle Revue Theologique" (Liuvenas, 1956 m. vasaris). Kai kas spėja, esą ši kritika buvusi „iš centro įtaigota, nors to ir negalima įrodyti" (*L. Boroso*, „Wort und Wahrheit", 1958, Nr. 1, p. 22). Atsimenant betgi, kad vienuolis turi gauti ordino pritarimą saviems raštams skelbti, nesunku suvokti, jog šių trijų jėzuitų kritika buvo ne kas kita, kaip tęsinys ankstesnio jų ordino nusistatymo Teilhard'o minties atžvilgiu.

Betgi garsusis Liuveno filosofijos profesorius J. Maréchalis (1878–1944), studijavęs gamtos mokslus ir juos baigęs dakta-

ro laipsniu, – kaip jis žiūrėjo į Teilhard'o teoriją? Teilhard'as yra jam ne vieną savo raštą davęs skaityti, ir Maréchalis yra Teilhard'ui – tai sako jis pats – parašęs nemaža „ilgų bei malonių išvedžiojimų" (*Briefwechsel, 124;* plg. *Geheimnis, 205*). Tačiau Teilhard'as nusiminęs priduria: „Svarbiausiuose punktuose jis man priešinasi" (Briefwechsel, 124). Teilhard'ui atrodo, esą šis priešinimasis kyląs iš to, kad Maréchalio „filosofija stovi dar per toli nuo jo teologijos ir mistikos" (ten pat). Maréchalis interpretavo Teilhard'o evoliucinę teoriją augustiniškai, būtent kaip medžiagoje esančių *rationes seminales* išsiskleidimą, ir šia prasme laikė jo teoriją suderinamą su krikščionybe (plg. *Lubac, 362*). Bet ar Teilhard'o evoliucinė teorija iš tikro yra augustiniška? A. Paškus tai paneigtų (plg. *Paškus I, 1, 15–19*), kaip tai paneigia ir G. Crespy, specialiai šį klausimą tyrinėjęs ir, remdamasis E. Gilsonu, priėjęs išvados, kad „Teilhard'o pažiūra anaiptol nėra pažiūra Hipono vyskupo" (*Crespy, 185*), kadangi *rationes seminales* kaip tik turinčios patvirtinti, esą Dievas visa sukūrė iš sykio – *omnia creavit simul* (*Crespy, 189*), ir kad todėl jos esančios kaip tik statinės pasaulio sampratos padarai (plg. *Crespy, 191*): Augustino evoliucija yra kuriančiosios evoliucijos priešingybė" (*E. Gilson,* cit. iš: *Crespy, 186*). Bet jeigu taip, tuomet Maréchalis Teilhard'o nesuprato...

3

Teilhard'as galop įsitikino, kad ordino pasitikėjimo jis neturi. Būdamas Kinijoje, jis nuogąstauja savo pažįstamai Léontine Zanta (1929.VIII.23), esą Kinija galinti jam tapti nuolatine gyvenviete, o jis dėl to „nenorėtų atsisakyti savo svajonės įsitvirtinti Paryžiuje. Bet tai priklauso nuo to, kaip toliau klostysis oficialūs mano santykiai su Roma (su jėzuitų generalatu. – *A. Mc.*), ir aš tikrai bijau, kad niekados nebeįstengsiu šia prasme atgauti savos 'nekaltybės'" (*Zanta, 93*). Ir kiek vėliau: „Negaliu įžvelgti, kaip galėčiau sudaryti (su ordinu. – *A. Mc.*) nuoširdžią taiką, nes atrodo, kad mano kančių sąrašas jau perpildytas" (*Zanta, 107*).

Tiesa, Teilhard'as pajėgė išsiugdyti jausmą, kad „priekabi ordino elgsena" jį „tik mažai tepaliečia", nes visa tai „atrodo juokinga, palyginus su didžiosiomis pasaulio realybėmis" (*Zanta, 96*). Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad ši ordino elgsena jo atžvilgiu nebuvo Teilhard'ui skaudi. Jis pats prisipažįsta, esą jį „erzina, kad Romoje nemėginama paregėti, kiek statomojo bei saugomojo prado esama mano pastangose" (*Zanta, 45*). Todėl jau 1926 m. jam kilo mintis pačiam vykti į Romos generalatą – „ne virve ant kaklo (čia Teilhard'as turi galvoje vokiečių karaliaus Henriko VII kelionę Canosson 1077 m. – *A. Mc.*), bet kad kompetentingom įstaigom išaiškinčiau, į kokios rūšies skelbimą jaučiuos esąs lenkiamas ir kokiu būdu mėginu suprasti žmonių kalbą ir ja kalbėti žmonėms, kurie mums yra taip lygiai tolimi, kaip ir kinai, užtat įdomesni negu šie. Kad tik man būtų leista jiems kalbėti!" (*Zanta, 45*). Teilhard'o draugas C. Bonneville'is, Liono privinciolas, atkalbinėjo jį nuo tokio žygio Romon, todėl Teilhard'as pajudėjo, kaip sakyta, tik 1948 m., paties jėzuitų generolo kviečiamas. Bet ir iš šio asmeninio susitikimo nieko neišėjo. Ordinas buvo ir liko nenuolaidus.

Ir vis dėlto yra savotiškai nuostabu, kad pats Teilhard'as ordino nenuolaidumo, trukusio juk dešimtmečius, nesvarstė, į jo esmę nesigilino ir jo prasmės neieškojo. Tiesa, jis pakluso savai vyresnybei drausmės atžvilgiu, bet jis nesiėmė šio nenuolaidumo akivaizdoje permąstyti savos teorijos. Jam atrodė, kad jo sankirtis su ordinu yra „ginčas dėl žodžių, sukeltas tokių žmonių, kurie nesuvokia tikros ginčo esmės" (*Zanta, 45*). O tai buvo aiškiai per maža. Jeigu Teilhard'as būtų kiek dėmesingiau pažvelgęs į savo bendraamžio ir bendrabrolio J. Maréchalio padėtį, būtų nesunkiai pamatęs, kad tarp jo ir Maréchalio esama gana aukštos lygiagretės, nors ordino nusistatymas juodviejų atžvilgiu visiškai kitoks.

Maréchalis rašė tuo pačiu metu kaip ir Teilhard'as. Maréchalio pastanga pasirinkti Kanto filosofiją „kertiniu akmeniu" (E. Simons) saviems svarstymams ir trancendentalines Kanto kategorijas jungti su šv. Tomu, kopiant šiomis kategorijomis ligi Absoliuto, buvo toks pat naujas bei drąsus

žygis kaip ir Teilhard'o pastanga jungti evoliucijos teoriją s
teologija bei mistika ir evoliucijos laiptais kopti taip pat lį
Absoliuto. Abu mąstytojai buvo laužėjai dar neitų kelių; ab
mėgino naujųjų laikų pasekmes filosofijoje ir moksle orgą
niškai sieti su praeities laimėjimais. Kodėl tad Maréchalis gą
lėjo paskelbti savo raštus (plg. jo pagrindinį veikalą „Le poir
de depart de la metaphysique", Paris, 1922 ir t. t., 5 tomai
o Teilhard'as – ne? Atsiminkime, kad Kanto filosofija buv
Bažnyčios taip lygiai griežtai atmesta, kaip ir evoliucijos te
orija. Kodėl tad vienas ordino narys, jungdamas pasmerkt
Kantą ... su išgarbintu šv. Tomu, nesutinka savos vyresnį
bės pasipriešinimo, o kitas to paties ordino narys, jungdą
mas pasmerktą evoliucijos teoriją su galiojančia teologija
tos pačios vyresnybės negauna leidimo nė vienam šios ri
šies raštui? Tai klausimas iš tikro vertas dėmesio, norint su
prasti jėzuitų nusistatymą naujų teorijų atžvilgiu. Ir reikia ti
stebėtis, kad Teilhard'ui savęs palyginimas su Maréchaliu nė
atėjo nė į galvą: jis murmėjo ir kentėjo, tačiau nesidairė aį
linkui – net ir savo ordino rėmuose.

O ar tik ne paties Teilhard'o priekaištas Maréchaliui, es
šiojo filosofija stovinti dar per toli nuo jo teologijos bei mi
tikos (plg. *Briefwechsel, 124*), nepaaiškina Teilhard'o raštų l
kimo? Ar evoliucinė jo teorija nestovi kartais jau per arti pr
teologijos bei mistikos? Juk jei kuris nors mąstytojas mėgir
gamtamokslio teoriją įvesti į teologiją ir mistiką, tai jis turi l
bai kritiškai ir aiškiai išdėstyti šio įvedimo pobūdį, prasmę
ribas. Ar šiuo atžvilgiu Teilhard'as iš tikro yra buvęs pakai
kamai kritiškas, apdairus ir aiškus? Šių laiškų autorius sav
kritikoje yra minėjęs, kad, H. de Lubaco liudijimu, pats Tei
hard'as jautęs ir savo laiškuose ne sykį prisipažinęs, esą
sąvoka „kūrybinis vienijimas", kuria jis mėginąs pakeisti ki
rimo iš nebūties sąvoką, esanti reikalinga pataisų pasauli
pradžios ir žmogaus sielos atžvilgiu (plg. *DDK, 252*). Ir v
dėlto jis šių pataisų nedarė. „Tegu kiti mane suderina s
principais, jeigu jie gali", – rašė Teilhard'as (*Lex II, 156*).
kas tada, jei šie kiti Teilhard'o suderinti negali? Kas tada, j

šis derinimas virsta konkordizmu, kurio kaip ugnies vengti patarė pats Teilhard'as (plg. *Lex II, 65*)? Kas kuria visuotinę teoriją, apimančią visatos praeitį ir ateitį, mokslą ir tikėjimą, biologiją ir kristologiją, ir tuo pačiu metu teigia, neteikiąs „teorinio visatos išsivystymo pagal aukščiausius principus" (*Lex II, 156*), neturi stebėtis, jei šen ar ten jis aniems aukščiausiems principams nusikalsta ir jei kiti šį nusikaltimą pastebi bei parodo. Teilhard'as stipriai klydo, manydamas, esą jo raštai „semia savo jėgos iš pastangų vengti bet kokios priebėgos metafizikon" (*Lex II, 157*). Nes kas gi patikės, kad tokios sąvokos, kaip: kūrimas vienijimu, medžiagos vidus (*le dedans*), medžiagos sąmonė, kūrybinė evoliucija, žmogus kaip evoliucijos savisąmonė, žmogus kaip raktas visatai pažinti, noosferoje besikurianti antsąmonė, – kad visos šios sąvokos yra įmanomos, „atkakliai pasiliekant apraiškų plotmėje", kaip tai tvirtina Teilhard'as (ten pat)? Nesirūpinimas „metafizine daiktų puse" (*Lex II, 156*), aiškiai braidžiojantį metafizikos vandenyse, ir padarė, kad Teilhard'o raštai gimė, švelniai kalbant, nepakankamai „išnešioti".

Štai kodėl jėzuitų ordinas Teilhard'o pastangomis teorinėje plotmėje ir nepasitikėjo, nors ir regėjo gerą jo valią kalbėti žmonėms mūsų amžiaus kalba. Tačiau ši kalba turėjo būti atremta į stiprius pagrindus; ji neturėjo būti daugiaprasmė ar net klaidinanti; ji neturėjo sudaryti įspūdžio, kad ja užtrinamos skirtybės tarp esmingai kitokių būties plotmių: kūrimas–išsivystymas, medžiaga–dvasia, pasaulis–Dievas ir t. t. Tuo tarpu kas sakosi, „negalįs pasaulio – net ir fizikiniu požiūriu – įsivaizduoti kitaip kaip tik didžiulio dvasios judesio pavidalo" ir todėl ryžtąsis rašyti „dvasios fiziką, ne metafiziką" (*Teilhard', Zanta, 89*), tas savaime atsiduria labai slidžiame dviprasmybės kelyje, pažadindamas įtarimo, kad čia turime reikalo arba su dar labai neišvystyta mintimi, aptemdinta daugybe metaforų, arba su daugiau ar mažiau slaptu monizmu, tegu jis ir vadintųsi spiritualizmo vardu. Todėl jėzuitų ordinas ir darė skirtumą tarp Maréchalio ir Teilhard'o, nors abiejų pastangos buvo naujos, drąsios, tradiciškai neįprastos.

Jeigu tad G. Valančius, priekaištaudamas dabartiniams Teilhard'o kritikams, klausia, ar „jėzuitai – teologijos ir filosofijos ignorantai?"[2], tai reikia į tai aiškiai atsakyti: jokiu būdu. Jeigu jie būtų buvę ignorantai, nebūtų darę skirtumo tarp Maréchalio ir Teilhard'o: jie būtų šio skirtumo net nesupratę.

4

Negalėdamas savo raštų skelbti viešai, Teilhard'as vis dėlto nemetė plunksnos. Tačiau jis rašė, kaip prisipažįsta broliui, „savam privačiam archyvui" (*Pilger, 168–69*). Rašyti gi savam archyvui yra visai kas kita, negu rašyti viešumai. Šia prasme yra teisingas A. Paškaus apgailestavimas, „kad bažnytinė cenzūra, uždrausdama spausdinti filosofinius, teologinius Teilhard'o raštus, atėmė vienintelę progą ir autoriaus, ir kritikų vaisingam dialogui" (*Paškus I, 1, 14*). Iš tikro raštų paskelbimas būtų privertęs Teilhard'ą giliau permąstyti ir aiškiau išdėstyti ne vieną savo idėją. Savo ruožtu tai būtų paskatinę ir kritikus bei šalininkus greičiau įžvelgti tiek Teilhard'o teorijos vertę, tiek jos trūkumus. Dabar Teilhard'o veikalai yra pasilikę nebe dialogas su viešuma, bet tik monologas su savimi pačiu. Tai tik apmatai ir net nuotrupos, rašyti arba tik sau pačiam, arba savo artimiausiems draugams – be žvilgio į kritikus ir į visuomenę ir todėl be reikalingo tikslumo bei griežtumo.

O kad Teilhard'as būtų savo raštus jų išleidimo atveju tikslinęs, rodo jo elgesys su „Le phenomene humain". Vykdamas Romon 1948 metais prašytų šiai knygai leidimo, jis pasiėmė jos rankraštį ir pradėjo jį perdirbinėti, belaukdamas atsakymo į savo prašymą. „Šiuo tarpu aš rankraštį pertaisau pagal pastarąsias dvi (ordino cenzorių. – *A. Mc.*) revizijas", – rašo jis H. Breuil (1948.X.28). „Visą tekstą nusėjau i – taškais, įtarpų pavidalu; padariau dvylikos puslapių santrauką užbaigai. Ir dabar iš tikro tikiu, kad šiomis pastangomis... pirmykštis tekstas tik laimėjo" (*Pilger, 86*). Nėra abejonės, kad Teil-

[2] „Laiškai lietuviam", 1973, Nr. 3, p. 90

hard'as savo raštus būtų dar labiau tikslinęs, jei būtų turėjęs prieš akis ne tik ordino cenzorius, bet ir pasaulio mokslininkus bei jų pastabas.

Bet ir neleidžiami spausdinti Teilhard'o raštai vis dėlto plito – šiandien sakytume „samizdat" būdu. Ilgametė jo sekretorė juos perrašinėjo, multiplikavo ir platino, „vos galėdama patenkinti paklausą" (*Viallet, 62*). Teilhard'ui mirus, tuoj pat pradėta šie nuorašai rinkti, grupuoti ir leisti. Iš jų tad ir susidarė dabartiniai Teilhard'o veikalų tomai.

Tačiau kaip tik dabar ir kyla klausimas: kiek šie nuorašai yra autentiniai? Ar jie yra tokie, kokie buvo išėję iš paties Teilhard'o plunksnos? Ar jie nėra „pataisyti" bei „papildyti"? Kad tokiai abejonei esama pagrindo, rodo šis pavyzdys. Viename Teilhard'o rašto „Le Coeur de la Matiere" („Medžiagos širdis") (1950) nuoraše pasaulio sukūrimas yra vadinamas absoliutinės Būties patobulinimu (*perfectionement*), kitame nuoraše – šios Būties patenkinimu (*satisfaction*). Kuris posakis yra Teilhard'o? Nes juodu kiekvienas reiškia visai ką kita. Dievo patobulinimas pasaulio sukūrimu yra nesąmonė filosofiškai ir erezija teologiškai. Tuo tarpu Dievo patenkinimas pasaulio sukūrimu yra visiškai priimtina sąvoka, nes Dievas kuria iš meilės ir pasaulio sukūrimu šią savo meilę kaip tik patenkina.

Gal tai paaiškintų ir tą sunkų priekaištą, kurį tėvas T. Žiūraitis OP daro H. de Lubacui, esą šis nepateikiąs autentinio Teilhard'o, o kuriąs savą teilhardistiką: „Teilhardistika – tai netikras, iškreiptas teilhardizmas"[3]. Lubaco „teilhardistikoje labai dažnai (ne visada) randame iš esmės pakeistą teilhardizmą... Todėl Lubacas savo net svarbiausiame veikale apie Teilhard'ą (plg. santr. *Lubac. – A. Mc.*) yra paskelbęs savo kūrybos teilhardistinę, o ne paties Teilhard'o kūrybos autentišką vadinamąjį mokslą – teilhardizmą" (ten pat). Tėvas Žiūraitis pateikia ir pora pavyzdžių šioms iškraipoms: vietoj „krikščionybė" Lubacas cituoja „žmonija (*Humanite*)", vietoj „vieningumas (*integralite*)" – „vientisumas (*integrite*)". Tai tas pat, kas yra įvykę ir su mūsų anksčiau minėtu pavyzdžiu.

[3] „Darbininkas", 1973, Nr. 25, p. 6

Bet čia kaip tik ir lieka neaišku, ar šias pakaitas iš tikro yra padaręs pats Lubacas? O gal jis naudojosi tokiu ano „samizdat" tekstu, kuriame minimos pakaitos jau buvo padarytos kitų nežinomų nurašinėtojų, kuriems Teilhard'as atrodė arba per griežtas arbe per minkštas? Be abejo, tėvas Žiūraitis teisingai įžvelgia, kad Lubacas savo knygoje, lietuviškai tariant, tempia Teilhard'ą ant savo kurpalio, kur ir kiek tik gali: jo šviesoje Teilhard'as pasirodo toks „nekaltas avinėlis", jog netenka bet kokio originalumo (kaip ir A. Paškaus interpretacijoje, apie kurią kalbėsime jau kitur kiek plačiau)... Vis dėlto pagrindinės svarbos sąvokų pakeitimo jų priešingybėmis vargu ar pats Lubacas būtų ėmęsi. Greičiausiai šių pakaitų šaltinis yra tasai nekontroliuojamas, beveik pogrindinis ir sektantiškas Teilhard'o raštų „samizdat".

Kiek betgi tokių sąvokų Teilhard'o „samizdat" yra perdirbęs? Kiek jis jų iškraipęs ar pataisęs? Ar eilė dviprasmybių bei prieštaravimų, taip aiškiai regimų Teilhard'o raštuose, yra iš tikro jo minties neišsivystymo padaras ar gal jo skleidėjų bei garbintojų darbas? Į tai šiandien dar niekas atsakyti negali. Ligi šiol pasirodę jo laiškai yra dar labai nepilni ir jo giminių labai iškarpinėti, ypač vadinamieji „kelionių laiškai" (1923–1955), kur aiškiai jausti, kad čia norima Teilhard'ą užkelti ant tam tikro pastovo kaip „stebėtoją didžių žemės apraiškų, kurių veidą jis taip aistringai myli", taip apibūdina jį jo giminaitė Claude Aragonnes, šių laiškų leidėja (*Geheimnis, 15*).

Teilhard'o raštų likimą stipriai apsprendė ir, atrodo, ateityje dar ilgai apspręs jėzuitų ordino ginčas su Teilhard'o giminėmis dėl autoriaus teisių paveldėjimo: kam jos priklauso mirusiojo vienuolio atveju – jo ordinui ar jo giminėms? Pagal bažnytinius kanonus po iškilmingųjų apžadų „visos gėrybės, bet kokiu būdu vienuoliui priklausančios", pereina ordino žinion (*CIC, can. 582, 1*). Tuo remdamasis, jėzuitų ordinas, Teilhard'ui mirus ir jo giminėms pradėjus leisti jo raštus, iškėlė Prancūzijos teisme bylą – ir pralaimėjo. Prancūzų teismas autoriaus teisių paveldėjimą pripažino Teilhard'o giminėms. Tėvas T. Žiūraitis teisingai šiuo atžvilgiu pastebi, kad „visi svar-

biausi Teilhard'o rankraščiai (vadinasi, tieji, kurie buvo pasklidę „samizdat" būdu. – *A. Mc.*) priklauso ne nuo jėzuitų (ten pat). Jeigu tačiau jėzuitų ordinas šią bylą būtų laimėjęs, tai žinant ankstesnį jo nusistatymą Teilhard'o raštų atžvilgiu, vargu ar mes šiandien kalbėtumėmės bei ginčytumėmės jų reikalu. Nedavęs šiems raštams leidimo, esant jų autoriui gyvam, vargu ar ordinas būtų ryžęsis juos leisdinti autoriui mirus, kai raštų jau nebegalima pataisyti ar papildyti. Ar tokiu atveju turėtume „Teilhard'o fenomeną" iš viso?

Bet esama dar vienos šio ginčo pusės. Teilhard'as, būdamas gyvas, plačiai susirašinėjo su ne vienu jėzuitu: P. Charles'u, G. Fochu, H. de Lubacu, J. Marechaliu, A. Valensinu ir kitais, nekalbant jau apie jo laiškus provinciolui Lione ir generolui Romoje. Visi šie raštai dabar yra ordino žinioje. Ar jis ryšis juos kada nors paskelbti? Bent ligi šiol nematyti šia linkme jokių pastangų. O šių Teilhard'o raštų paskelbimas būtų didžiulis ir svarbus – kai kuriais atvejais net lemtingas – papildas giminių bei draugų rankose esantiems – paskelbtiems ir nepaskelbtiems – raštams: jų autentiškumui ir jų prasmei. Jie parodytų, kokia linkme iš tikro išsivystė Teilhard'o mintis (laiškai draugams) ir kiek Teilhard'as iš tikro buvo pasiruošęs savo mintį derinti su amžinaisiais krikščionybės principais. Tokiu atveju gal baigtųsi ir ne viena dviprasmybė, persiversdama vienon ar kiton pusėn.

2. *Teilhard'as – medžiagos mistikas*

1

Kas yra tasai šaltinis, iš kurio teka Teilhard'o mintis? Kol nesame jo radę, tol ir pati ši mintis atrodo ne tik abejotina, bet net ir fantastinė, vadinasi, nerimta ir todėl neverta didesnio dėmesio. Teilhard'as yra buvęs daugiakryptis žmogus. Tačiau nuostabu, kad kiekviena kryptis, kuria jis mėgina žengti, čia pat yra jo paties užtveriama. Tik vienas šiam reikalui pavyzdys. Kaip evoliucijos teoretikas, Teilhard'as

įsakmiai pabrėžia, kad, pasirodžius žmogui žemėje, evoliucija tapo sudėta į jo rankas ir kad jis dabar ją vedąs kurdamas kultūrą. Bet štai kitoje vietoje jis pats išjuokia šią pagrindinę savos teorijos mintį: „Negailestingai aišku, koks juokingas yra žmonių išdidumas norėti pasaulį tvarkyti ir jam uždėti savas dogmas, savus mastus, savus sandėrius" (*Lobgesang, 83*). Tačiau kas gi yra visa kultūra, jei ne žmogaus dogmų, mastų, sandėrių įkūnijimas visatoje? Kodėl tad ši pastanga turėtų būti juokinga? Ir ar noosferos evoliucija galėtų vykti kitaip?

Tokių pavyzdžių galima būtų pateikti daugybę. Jie visi rodytų, kad daiktai Teilhard'ui, kalbant Putino žodžiais, kažkaip dvilypuojasi, ir kad jis nebežino, „kokiu vardu juos vadinti". Pasaulio regimybė, kurią jis turi pašvęsti kaip kunigas, tobulinti kaip vienuolis, apmąstyti kaip filosofas bei teologas, – ši regimybė greitai jam virsta „banalia žeme", į kurią nusileidęs, jis jaučiasi esąs *svetimšalis* (jo išskirta. – *A. Mc.*), kalbąs nebesuprantama kalba ir tampąs „našta net ir tiems, kuriuos jis myli, nes jie visados jaučia, kaip nenugalimai jis ieško kažko užu jų" (*Lobgesang, 85*). Jam kartais net ir pačiam atrodo, esą jis kalba tik apie apraiškas (*les phenomenes*); šitaip norėtų suprasti jį ir kiti (plg. *Paškus I, 9, 417; Paškus II, 17, 1*). Tačiau iš tikro, jis kalba apie aną kažką, kuris glūdi anapus apraiškų, kuris yra jį patraukęs, pririšęs, sužavėjęs ir virtęs jam „atramos tašku bei priebėga (būti) *šalia* (jo išskirta. – *A. Mc.*) visuomenės" (*Lobgesang, 84*).

Žodis „šalia" čia yra ypatingai svarbus. Teilhard'as, kuris visuomenę noosferos išsivystyme yra taip stipriai pabrėžęs, jog dėl to, atrodo, nukenčia net asmuo, – tas pat Teilhard'as randa aname „kažkame" priebėgą egzistuoti *šalia* visuomenės ir tuo būdu paneigti visą žmogaus bendrėjimo sampratą. Šio „kažko" šviesoje mūsoji regima žemė virsta jam „banalia žeme", jos džiaugsmai bei kančios irgi banaliais, jos aistros neskaniomis ir jos jausmai nusilpusiais. Teilhard'as rašo, esą jis „ligi priklumo išragavo jų (žmonių. – *A. Mc.*) džiaugsmų bei skausmų banalumą, jų vargų smulkų egoizmą, jų aistrų neskanumą, jų jausmų nusilpimą" (*Lobgesang, 83*). Tai skamba

beveik kaip panieka kasdienos žmogui, kuris pasidaręs įdomus tik antžmogio (*sur-homme*) būsenoje. Kur tad glūdi šio keisto dvilypumo šaknys? Kas yra tasai „kažkas", kurio Teilhard'as nuolatos ieško užu daiktų bei asmenų ir kuris jį ne sykį padaro negailestingą ir net neregį konkretybei?

2

Henris de Lubacas, uoliausias Teilhard'o raštų aiškintojas ir jų gynėjas nuo kritikų, pastebi, kad „tėvelis Pierre'as Teilhard'as de Chardinas nebuvo nei metafizikas savo pašaukimu, nei teologas savo profesija: jis buvo mistikas" (*Lubac, 119; plg. 115–116*). Tai nereiškia, kad jis nebūtų buvęs išstudijavęs filosofijos ir teologijos: šia prasme jėzuitai paruošia žmones labai gerai. Tačiau vienas dalykas yra kurią nors sritį išmokti, o kitas – būti jai artimam savos dvasios sąranga. Tokios sąrangos Teilhard'as neturėjo nei filosofijai, nei teologijai. Todėl Lubacas ir pastebi, kad jis gana anksti – tai pripažįsta ir pats Teilhard'as – pradėjo atšalti teologiniams klausimams (plg. *Lubac, 116*). Dar mažiau jis buvo linkęs filosofijon ir todėl ne sykį mėgino atsiriboti nuo metafizikos, kuri jam atrodė esanti geometrinė (plg. *Lubac, 116*). Teilhard'o sistema, pasak Lubaco, „beveik visados sąmoningai sustoja ant metafizinių ir teologinių problemų slenksčio" (*Briefwechsel, 142*).

Be abejo, Teilhard'o traukimasis nuo filosofijos ir teologijos buvo ne kas kita, kaip atgrasa mokyklinei filosofijai ir teologijai (plg. *Lubac,* ten pat). Sykiu betgi tai buvo ir ženklas, kad jis nepajėgia kūrybiškai apvaldyti to, ko buvo išmokęs mokyklos suole, ir sujungti su tuo, ką buvo išmąstęs jis pats. Žinoma, mokyklinė filosofija ir teologija visados buvo ir bus anksta ir sausa. Tačiau ji teikia griežtų sąvokų, aiškių apibrėžčių, loginių išvadų, drausmindama tuo visą mūsų protavimą. Kai šios pradinės protavimo formos yra pakankamai giliai pasisavintos, galima ir reikia jas peržengti pralaužiant jų anksčtumą ir kūrybiškai leistis į naujas sritis. Taip yra darę visi didieji filosofai ir teologai. Nė vienam iš jų mokyklinė teologija

ar filosofija nėra buvusi kliūtis, kaip matematikos kūrėjams nėra kliūtis daugybos lentelė. Atšalti šiems pradmenims reiškia parodyti, kad ne jiems žmogus yra gimęs.

Teilhard'as buvo gimęs mistikai. Tikrovę jis mistiškai išgyveno ir mistiškai mąstė. „Jeigu iš viso esama neabejotino mistinio mąstymo, tai jį turėjo P. Teilhard'as de Chardinas", teigia jo ordino bendrabrolis ir gamtos filosofas A. Haasas, sudaręs Teilhard'o sąvokų žodyną vokiečių kalba (*Lex II, 181*). Teilhard'o minčiai išeities taškas yra ne tyrimas (mokslo srityje), ne loginis apmąstymas (filosofijos srityje), ne Bažnyčios dogma (teologijos srityje), bet vizija arba regėjimas. Žinoma, Teilhard'as ir tyrinėjo, ir mąstė, ir tikėjo. Bet visa tai buvo pažadinta bei palaikoma anos jo vizijos. „Ir pats Teilhard'as, Lubaco liudijimu, yra kalbėjęs apie savo viziją; jis pats labai dažnai yra šaukęsis tam tikro patyrimo ir vidinio įvykio, kuris niekados nesiliovė buvojęs ir jį valdęs" (*Briefwechsel, 145*). „Man atrodo, – rašo Teilhard'as, – kad aš kažką regiu ir norėčiau, kad šis kažkas būtų regimas" (*Briefwechsel, 68*). Trumpai tariant, Teilhard'as yra buvęs „regėjimo žmogus" (*C. Cuénot*).

Ši kažko vizija ir yra buvusi Teilhard'o minties šaltinis. Lubacas tvirtina, kad Teilhard'as visuomet pabrėžęs, esą „jo vizija buvo pirmasis ir grindžiamasis pradas, iš kurio išsivystė visa kita tarsi bangų ratais" (*Briefwechsel, 146*). Dar aiškiau šią mintį išreiškia Lubacas kitoje vietoje: Teilhard'as, pasak jo, „tik dedasi (*donne seulement l'air*) vienur kitur išvystęs abejotiną filosofiją, mes pasakytume: beveik mitologiją; iš tikro betgi jis jau iš anksto esti įtaigojamas (*s'inspire*) neabejotinų savo tikėjimo tiesų" (*Lubac, 310*). Atrodo, kad ta pačia prasme Teilhard'o mąstyseną supranta ir A. Paškus, teigdamas: „Teilhard'o teorijos durys atidaromos tik soteriologiniu raktu" (*Paškus I, 2, 70*), vadinasi, tikėjimu į išganymą ir Išganytoją. Kitaip sakant, *Teilhard'o teorija yra ne kas kita, kaip mistinės jo vizijos projekcija į mokslinę plotmę.* „Ji yra, – kaip sako Lubacas, – ne tiek išdava vargingai proto keliu pasiektos vienybės, kiek vaisius nuolat esančios slaptos pradinės vizijos" (*Briefwechsel, 145*).

Kaip tai įvyksta, gali mums gražiai paaiškinti teilhardinė „omegos" samprata. A. Paškus, interpretuodamas šią sampratą, mano, esą Teilhard'as visų pirma pasiekia „omegą" sklaidydamas protu evoliucijos vyksmą, vadinasi, iš dalies gamtamokslio, iš dalies filosofijos keliu prieidamas išvados, kad „omega privalo jau dabar egzistuoti, būti nepriklausoma nuo žmogaus, nesunaikinama ir pati save palaikanti" (*Paškus I, 9, 419*). Šia prasme „omega" „pažymi išvystyto, atbaigto pasaulio stovį, ne Dievą" (*Paškus I, 9, 421*). Tačiau „juk transcendentinė, savyje egzistuojanti ir meilės energija spinduliuojanti omega negali būti paprasta evoliucijos santakos būsima viršūnė. Ji yra jau dabar egzistuojantis Dievas" (*Paškus I, 9, 419*). Atrodo, kad čia Teilhard'as eina viena ir ta pačia pažinimo linija (plg. *Paškus I, 9, 420*) ir kad todėl „omega" esanti „protavimo išvada" (*Paškus I, 2, 70*). Tik vėliau, atsidūręs „Apreiškimo lauke", Teilhard'as „tikėjimo aktu... jau gali atpažinti, kad jo bendrosios hipotezės Omega yra ne kas kita, kaip krikščionybės Kristus" (*Paškus, ten pat*). Taip aiškina Teilhard'ą Paškus.

Pasak Lubaco, visa yra buvę kaip tik atvirkščiai. Teilhard'as jau pradinėje savo vizijoje regi Kristų kaip visatos centrą bei tikslą ir paskui šį reginį perkelia į savo evoliucinę teoriją, tarsi protu ieškotų evoliucijos centro bei tikslo ir tartųsi jį radęs. O, atsigrįžęs į Apreiškimą, tarsi sakytų: štai ką radau eidamas mokslo keliu, yra ne kas kita, kaip tikėjimo Kristus. Tikrovėje betgi šisai tikėjimo Kristus vedė Teilhard'ą visą laiką ir apsprendė visą jo evoliucijos sklaidą. Tik jis manė, kad nereikia per anksti šios slaptos prielaidos atskleisti. Lubacas pateisina šitokį metodą pedagoginiu atžvilgiu (plg. *Lubac, 310*). Galimas daiktas. Kas kalba kaip pedagogas, gal ir neprivalo slaptų savo prielaidų parodyti iš sykio. Tačiau šitoks metodas negali būti pateisinamas nei moksliškai, nei filosofiškai, nes jis yra – bent objektyviai – apgaulus: jo išvada kaip mistinė projekcija jau slypi protavimo pradžioje šį grįsdama ir apspręsdama. Teilhard'as tvirtina, esą jis kalba kaip gamtininkas, tuo tarpu iš tikro jis iš pat pradžios kalba kaip mistikas, atsiremdamas į savo vizi-

ją, tik apvilkdamas ją moksliniais terminais bei sąvokomis – dažnai analoginėmis, o dažniausiai grynai metaforinėmis. Kaip gamtininkas, Teilhard'as kalba tik specialiai paleontologiniuose savo straipsniuose, kuriais šiandien niekas nebesidomi. Visur kitur gamtamokslinis jo kalbėjimas yra tik mistikos išvaizda (*l'air*).

Mistinę savo viziją Teilhard'as brangina labiau negu mokslinę medžiagą: tūkstančiai kilogramų vertingų radinių ekspedicijų metu jį domina mažiau negu „menkiausia tikrosios mistikos kibirkštėlė" (*Lex II, 180–81*). Pasak A. Haaso, Teilhard'as „daugelį kartų yra prasitaręs, esą „jis trokštų jaustis laisvas, kad truputį pamirštų mokslinę gamtos pusę ir žymiai tiesiogiau eitų prie mistinio gamtos prailginimo (*prolongement*) studijų", nes šis prailginimas – prisipažįsta jis pats – jį žavėjo labiau negu visa kita" (*Lex II, 181*). Jis tad ir vedė Teilhard'o mintį nuo pat pradžios. Nuolatinis gi tvirtinimas, esą jis „ligi kaulų smegenų yra jautrus tikrovei arba tam, kas iš tikro yra" (*Lex II, 156*), buvo tik pedagoginė ar apologetinė priedanga jo mistikai. Mistinė vizija arba mistinis įvaizdis sąmonėje – štai kas yra Teilhard'o teorijos turinys.

3

Kas yra šios Teilhard'o vizijos atrama? Aplinkui ką telkiasi jo regėjimas? – Vienoje vietoje Teilhard'as rašo: „Esama ryšio su žeme (pirmoji fazė), esama ryšio su Dievu (antroji fazė) ir esama ryšio su Dievu per žemę (trečioji fazė)" (*Briefwechsel, 28*). Pats Teilhard'as jautėsi pasiekęs kaip tik šią trečiąją fazę, kurios metu, kaip jis sako, darosi galima „per niekingą bet kurio pavidalo žievę... ieškoti aukštesnių tikrovių" (*Briefwechsel, 29*). Tai esminis posakis Teilhard'o vizijai suprasti. Kiekviena krikščioniškoji mistika (gal net ir kiekviena mistika apskritai) siekia Dievo. Jo siekia ir Teilhard'o mistika. Tačiau Teilhard'o siekimas skiriasi nuo kitų mistikų (šv. Pauliaus, šv. Pranciškaus Asyžiečio, šv. Kryžiaus Jono, šv. Teresės Avilietės) tuo, kad jis jungia žmogų su Dievu ne tiesiog – tai būtų Teilhard'o minima dar tik antroji fazė, – bet per žemę. Teil-

hard'o siela skęsta žemės begalybėje ir tik joje patiria Dievą. „Tik po šia apčiuopiama medžiaga, – rašo jis, – Tu pasirodai mums, Viešpatie, mus pradžiugindamas ir pamažu mums apreikšdamas Tavo buvojimo tarp mūsų stebuklą" (*Briefwechsel, 70*). Štai kodėl Teilhard'as apie save ir sako, esą jis atpažįsta savyje „labiau žemės sūnų, negu dangaus vaiką" (*Lobgesang, 16*), ir moko kitus, kurie norėtų mylėti Dievą, kad šie visų pirma „protingai, bet stropiai elgtųsi su apčiuopiamomis realybėmis" (*Briefwechsel, 70*).

Nūnai, apčiuopiamiausia iš visų realybių yra, be abejo, medžiaga. Jai tad ir tenka Teilhard'o vizijoje pagrindinis vaidmuo. Teilhard'as jaučia savyje „nenugalimą polinkį viskam, kas juda tamsioje medžiagoje" (*Lobgesang, 16*). Medžiaga šaukia jį, ir jis atsiliepia: „Štai aš!" (*Lobgesang, 75*). Jis klausia ją, ko ji norinti, kad jis darytų (plg. *Lobgesang, 77*), ir medžiaga atsako: „Grūdinkis, žemės sūnau, medžiagoje, maudykis degančiuose jos sluoksniuose, nes ji yra tavo gyvenimo šaltinis ir jaunystė... Niekados nekalbėk, kaip tam tikri žmonės: „Medžiaga susidevėjusi, medžiaga negyva". Ligi pat paskutinės amžių akimirkos medžiaga liks jauna ir trykštanti, spinduliuojanti ir nauja tam, kas nori... Maudykis medžiagoje, žemės sūnau! Pasinerk į ją ten, kur ji galingiausia ir giliausia! Grumkis su jos srove ir gerk jos bangą! Kadaise ji sūpavo tavo ne-sąmonę, ji nuneš tave ir ligi Dievo (*Lobgesang, 80–82*). Teilhard'as prisipažįsta, kad medžiaga „atskleidusi jam garbingą savo vienybę", jam tapo „savo visuotinumu jo tėvu, jo motina, jo gimine, jo vienintele ir degančia aistra" (*Lobgesang, 86*). Todėl jis „lyg stabmeldis meldžiasi apčiuopiamam Dievui"; jis „net paliečia jį, šitą Dievą, visu paviršiumi ir gelme medžiagos, į kurią jis yra įglaustas" (*Lobgesang, 25*).

Teilhard'as yra sukūręs žinomą „Himną medžiagai" (1919), kuriame jis ją laimina, sveikina, prašo nešti jį „per vargą, skilimą ir mirtį ten, kur galop bus galima visatą skaisčiai apkabinti" (*Lobgesang, 90*). Šisai „Himnas medžiagai", parašytas pačiame Teilhard'o amžiaus subrendime, yra gryniausia bei giliausia jo mistikos išraiška. Jame susibėga visi jo teorijos siūlai, išreikšti ne sykį net sąvokiniu būdu, kaip: „neat-

sispiriama evoliucija" (p. 88), „visuotinė artinimosi bei jungimosi galimybė" (p. 89), „pastovumo esmė" (p. 90) – tai medžiagos savybės ir kartu pagrindinės Teilhard'o teorijos mintys. Šiame himne aiškiai matyti, kad Teilhard'as medžiagą išgyvena kaip tai, kas „mums apreiškia Dievo matmenis (*dimensions*)" (*Lobgesang, 88*). Medžiaga įvykdo Teilhard'ui trečiąją fazę, būtent susirišti su Dievu per žemę. Štai kodėl medžiagos savybės ir Dievo ypatybės maišosi Teilhard'o vizijoje vienos su kitomis: medžiagą jis vadina taip, kaip turėtų vadinti Dievą: „O galingasis ir dieviškasis, sakyk, koks tavo vardas?" – klausia Teilhard'as. – Atsakymas: „Aš esu ugnis, kuri degina, ir vanduo, kuris verčia; meilė, kuri atidengia, ir tiesa, kuri praeina. Aš esu visa, kas veržiasi; visa, kas atsinaujina; visa, kas jungia: jėga, patyrimas, pažanga – medžiaga, štai kas esu" (*Lobgesang, 76*). Vadinti medžiagą ugnimi ir vandeniu, veržlumu ir jungtimi dar suprantama. Yra mažiau suprantama, jei medžiaga vadinama patyrimu ir pažanga. O darosi visiškai nesuprantama, jei medžiaga vadinama meile ir tiesa, nes tai savybės, kuriomis apibūdiname tiktai Dievą. *Tik Dievas yra Meilė ir Tiesa.* Net jeigu ir sutiktume, su Teilhard'o mintimi, kad Kristaus jėga yra įėjusi į medžiagą, padarydama ją švarią (plg. *DDK, 292*), tai dar anaiptol nereikštų, kad dėl to medžiaga yra tapusi meile ir tiesa.

Tačiau Teilhard'o vizijoje visa tai susilieja *į vieną*: „Viršuj visa yra viena, viršuj visa yra viena", – kartoja jis, tarsi būtų ekstazės ištiktas (*Lobgesang, 77*). Jis teigia, kad „daugybė evoliucijų, kurios atrodo skaldančios pasaulį, tiesą sakant, yra vienos ir tos pačios paslapties vykdymas" (*Lobgesang, 60*). Savo regėjime jis mato, kaip „dievybė, dvasia ir medžiaga intensyviai maišo savo matmenis (*dimensions*)" (*Lobgesang, 60*). Ir tik šia mistine maišatimi galima išaiškinti, kodėl medžiaga Teilhard'o vizijoje įgyja dieviškųjų savybių; kodėl jis jos šaukiasi, ją klausia vardo, prašo pasakyti, ką jis turėtų daryti, prašo jį sudievinti – tai kreipiniai, kurie kasdienėje krikščionio sąmonėje paprastai žymi Dievą, Teilhard'ui betgi visa tai žymi medžiagą. Jam „Dievas šviečia medžiagos viršūnėje" (*Lobgesang, 67*), ir Jo šviesoje Teilhard'o vizija pradeda

nebesuvokti, kokiu vardu vadinti šią apšviestą medžiagą ir kokias savybes jai priskirti.

Kaip labai mistinė Teilhard'o vizija maišo jo sąvokas, gali mums parodyti tos pačios, jau anksčiau minėtos „omegos" pavyzdys. Kas gi galų gale yra ši „omega"? Teilhard'as ją vadina „aukščiausiu evoliucijos poliumi" (*Lex II, 210*). Sykiu betgi sako: „Savas dėsningumas, visur esantis veikimas, neatsukamumas ir galop transcendencija – štai keturios omegos savybės" (*Lex II, 211*). Savą dėsningumą ir neatsukamumą galima iš tikro evoliucijai priskirti. Tačiau kaip yra su kitomis dviem savybėmis – visur esančiu veikimu (*omnipraesentia*) ir transcendencija? Tai jau anaiptol ne evoliucijos, tegu ir aukščiausiame savo išsivystymo poliuje, bet paties Dievo savybės! Evoliucijos atbaiga negali būti nei visur esanti, nei transcendenti. Tai tinka ir A. Paškaus interpretacijai. Vienur jam omega yra, kaip sakyta, atbaigto pasaulio stovis (plg. *Paškus I, 9, 421*), kitur – Dievas (*ten pat, 419*). Tačiau net ir tobuliausias atbaigto pasaulio stovis nėra ir negali būti Dievas. Vadinasi, yra dvi „omegos". Bet kam tada vadinti tuo pačiu vardu ir teikti tas pačias savybes tokiems į vienas kitą nesuvedamiems dalykams, kaip atbaigtasis pasaulis ir Dievas? Ar tai nerodo, kad Teilhard'o vizijoje skiriamoji linija tarp pasaulio ir Dievo dingsta kažkokiuose rūkuose? Štai kodėl jis ir mano, kad dievybė ir medžiaga intensyviai maišo savo matmenis ir kad todėl šie matmens gali būti pavadinti tais pačiais vardais. Iš tikro betgi maišymas vyksta tiktai subjektyvioje Teilhard'o *vizijos*, o ne objektyvioje *tikrovės* srityje.

4

Užtat čia ir kyla baimingas klausimas: ar visa ši *Teilhard'o mistika nėra apgauli*? Ar iš tikro yra įmanoma susijungti su Dievu per žemę? – Savo istorijoje krikščionybė yra kildinusi du mistikos tipus, kurių pirmasis būdingas tuo, kad čia siela tiesiog jungiasi su Dievu, o antrasis – kad jame įvyksta jungtis su žeme per Dievą. Pirmasis tipas atitinka Teilhard'o

minimai antrajai fazei („esama ryšio su Dievu"). Tai, pasakytume, įprastinis krikščioniškosios mistikos tipas. Tačiau su šv. Pranciškumi Asyžiečiu prasiveržė ir antrasis tipas, jungiąs žmogų su žeme, tačiau *per Dievą*. Kitoje vietoje šių laiškų autorius yra mėginęs antrąjį tipą apibūdinti gana plačiai (plg. „Saulės giesmė", Brooklyn, 1954). Čia jis nebekartos anų minčių. Tik pora ištraukų turėtų pavaizduoti šio tipo esmę ir sykiu skirtumą nuo Teilhard'o mistikos.

„Ne tai yra nuostabu, kad vanduo susideda iš deguonies ir vandenilio, bet kad Krikšto sakramente jis turi galios nuplauti mūsų nuodėmes. Ne tai yra nuostabu, kad kviečiai ir vynuogės noksta saulėtuose kalneliuose, bet kad Mišių metu jie virsta Kristaus kūnu ir krauju. Ne tai yra nuostabu, kad ėriukas gimsta, auga, duoda mums vilnų, bet kad Apreiškimas būties Karalių ir jos Pirmavaizdį vadina Avinėliu, kuris vienintelis yra vertas imti buvimo knygą ir atplėšti septynis atspaudus (plg. *Apr 5, 9*). *Gamtos misterija laikosi ne gamtamoksliniame, bet religiniame jos pažinime* (p. 26–27)... Ne per daikto ar gyvulio meilę žengė Asyžiaus Neturtėlis prie žmogaus ir Dievo meilės, kaip mėgina aiškinti paklydusi moderninė dvasia, bet atvirkščiai: transcendentinės tikrovės meilė ir jai ištikimybė buvo jam pagrindas bei šaltinis šios tikrovės meilei. Todėl į klausimą, kas padarė šv. Pranciškų tikru būties sargu, popiežius Pijus XI atsako: „Joks kitas akstinas neskatino jo visus šiuos daiktus mėgti, kaip tik Dievo meilė" („Saulės giesmė", p. 26–28).

Šiuos žodžius autorius yra parašęs tada, kai nei jis, nei kiti dar nebuvo girdėję Teilhard'o vardo. Užtat šiandien anie žodžiai virsta anksčiau keltu klausimu: *ar galima šv. Pranciškaus išgyvenimą apkreipti*? Asyžiaus šventasis mylėjo žemę *per Dievą*. Ar galima mylėti Dievą *per žemę*? Šv. Pranciškaus išgyvenimas buvo ne kas kita, kaip visuotinis vykdymas pagrindinio krikščionybės dėsnio: kas myli Dievą, turi mylėti ir artimą, kitaip bus melagis (plg. *1 J 4, 20*). Šv. Pranciškui artimas buvo ne tik žmogus, bet ir kiekvienas gyvas padaras, net kiekvienas daiktas – net uolos Alverno kalne. „Ryšys su Dievu tamprino jo ryšį ir su žeme" („Saulės giesmė",

p. 30). Ar galima būtų teigti, kad tamprus ryšys su žeme, kaip to reikalauja Teilhard'o mistika, tamprina ryšį ir su Dievu? Tai klausimas, kurį šiandien ne vienas kreipia į Teilhard'ą ir jo mistinę viziją – *jungtis su Dievu per žemę*. Tokios mistikos krikščionybės istorija nepažįsta, todėl kritinis nusistatymas jos atžvilgiu čia yra kaip tik vietoje. Būtų labai įdomu ir mūsų laikams labai reikšminga, jei kas nors išsamiau panagrinėtų ir palygintų šv. Pranciškaus Asyžiečio mistiką su Teilhard'o mistika.

Šitoje vietoje autorius norėtų atkreipti skaitytojų dėmesį tik į vieną skirtybę, kuri jam yra kritusi į akį, būtent: *Teilhard'o vizijoje nėra gyvūnijos pasaulio*. Tai ypač nuostabu, nes būdamas įsitikinęs evoliucionistas, Teilhard'as, atrodo, turėtų gyvybę ypatingai pabrėžti ir savo išgyvenimuose jai skirti reikšmingą vaidmenį. Iš tikro betgi, skyrium nuo šv. Pranciškaus Asyžiečio, Teilhard'o vizijoje nėra jokio augmens ir jokio gyvio, tiktai gryna medžiaga su savo srovėmis bei bangomis. Gyvosios gamtos Teilhard'as nemyli ir nėra pasiryžęs jos saugoti bei globoti, kaip tai stengėsi Asyžiaus šventasis. Aprašydamas savo įspūdžius Indokinijoje (1926.IV.26), kur jis matė deginamus miškus, Teilhard'as sako: „Prieš keletą metų aš būčiau dar krimtęsis matydamas nykstant tankynes ir nuostabią gyvūniją (buivolus, dramblius, tigrus). Tačiau dabar suprantu, kad prasideda naujas pasaulio amžius, ir tikiu, kad naujos gyvenimo formos yra įdomesnės negu senosios" (*Geheimnis, 96*). Dar nuostabiau, kad ta pati nuotaika Teilhard'ą lydi ir gamtoje gyvenančių žmonių atžvilgiu. Lankydamas Etiopiją (1929), jis ten sutiko įvairių kilčių: „*Danakil, issa, karagan* arba *galla* – visi yra nuostabiai bronzinio kūno, kuris iš tikro sudaro vienybę su jų aplinkos gyvūnija... Tai gražus žmonių tipas, bet koks netikęs sekti mūsų žygiavimą. Jis susilies su kitomis rasėmis arba išnyks kaip zebrai ir drambliai. J. (jo brolis Juozas. – *A. Mc.*) sakytų, esą ašen esu atbukęs ir žiaurus. Bet juo labiau aš stebiu bei svarstau, juo mažiau regiu kurią kitą išeitį mąstymui bei veikimui kaip tik aklą tikėjimą į mąstymo (jei norite: dvasios) pažangą. Ši gi yra nepasotinama bei nusiaubianti jėga visam, kas jau atsitarnavo" (*Geheimnis, 128*). Gyvy-

bės ir net pirmykščio žmogaus pasaulis Teilhard'ui atrodo atsitarnavęs, vadinasi, atlikęs savo uždavinį evoliucijos vyksme, todėl turįs dabar pasitraukti iš kelio mūsajam žygiavimui priekin. Nuosekliai jis nejaučia gailesčio nei naikinamai augmenijai, nei pirmykščiams žmonėms.

Bet Teilhard'as nejaučia nė nuostabos, susidūręs su nauja aplinka: „Aš nejaučiau nė mažiausio gyvo įspūdžio stepių akivaizdoje, kur gazelės bėgioja kaip ir terciaro (jauniausias žemės periodas prieš ledmetį. – *A. Mc.*) metu; nei lankydamas palapines, kur mongolai gyvena, kaip prieš tūkstantį metų. Čia nėra nieko naujo nei tame, kas yra, nei tame, kas buvo", – šitaip Teilhard'as aprašo savo susidūrimą su Kinijos kontinentu (*Geheimnis, 61*). Jam atrodė, kad Kinija savo vaidmenį evoliucijoje jau yra atlikusi ir kad ji jau traukiasi nuo evoliucijos scenos: „Aš tikėjau girdįs iš visos mingančios Azijos kylantį balsą, kuris tyliai kalbėjo: 'Broliai iš Vakarų, dabar jau jūsų eilė'" (*Geheimnis, 64*). Todėl besileidžianti saulė jam atrodė esąs geriausias Azijos vaidmens simbolis: „Šviesa perėjo į kitas rankas" (ten pat). Iš tikro, kaip lengva apsirikti kuriant bendras mokslines hipotezes ir teorijas, „nereikalaujančias tokių (patirtinių. – *A. Mc.*) įrodymų bei patikrinimų", kaip A. Paškus norėtų apibūdinti Teilhard'o teoriją (*Paškus I, 9, 417*)! Nurašant į atitarnavusiųjų kategoriją augmenijos bei gyvūnijos rūšis, žmonijos pirmykščius tipus ir net ištisus kontinentus, o save laikant evoliucinės pažangos pirmūnu, vargu ar galima per *šitaip* išgyvenamą bei regimą žemę kopti ligi Dievo ir su juo jungtis meilėje. Visa tai ir kelia įtarimo, ar Teilhard'o mistika nėra pseudomistika, vadinasi, ar per žemę, kurioje siautėja negailestinga, nepasotinama, visa nusiaubianti evoliucinė pažanga, iš tikro yra įmanoma kurti ryšį su Dievu?

5

Šį įtarimą ypač sustiprina Teilhard'o *santykis su karu*. Jau ankstesnėje savo kritikoje autorius yra nurodęs, kad Teilhard'as, dalyvaudamas Pirmajame pasauliniame kare, norė-

jo mieliau mėtyti granatas bei šaudyti kulkosvaidžiu, negu eiti sanitaro pareigas, ir kad šiuo *objektyviu* žudymo veiksmu jis tikėjosi galėsiąs būti „daugiau kunigas", negu tvarstydamas sužeistuosius (plg. *DDK, 276; Viallet, 38–39*). Mat karą Teilhard'as išgyveno kaip vieną iš regimiausių pažangos apraiškų, todėl kažkaip savotiškai svaigo jame dalyvaudamas: „Karas manęs nesuglumija. Po kelių dienų mes būsime siunčiami atsiimti (iš vokiečių. – *A. Mc.*) Duomono (forto prie Verdeno. – *A. Mc.*) – tai didingas, beveik fantastinis mostas, kuriuo bus išreikšta bei simbolizuojama galutinė pasaulio pažanga laisvinant sielas. Aš eisiu į ten nusiteikęs religiškai, visa savo siela, vedamas vieno didžiulio polėkio, ir man nebus įmanoma skirti, kur čia baigiasi žmogiškoji aistra, o kur prasideda garbinimas" (*Lobgesang, 67–68*). Užtrynimas linijos tarp pasaulio ir Dievo girdėti ir šiuose žodžiuose. Karas tiek jaudina Teilhard'ą, jog jis forto puolimą išgyvena kaip pasaulio pažangos išraišką ir todėl nebežino, ar tai yra žmogaus aistrų išraiška, ar Dievo garbinimas. Kodėl gi nebūtų galima jungtis su Dievu ir per karą? Juk jeigu blogis, „apkreipus perspektyvas", kaip Teilhard'as sako, virsta „nebe bausme už kaltę, bet pažangos ženklu bei veiksmu" (*Zanta, 111*), tai kodėl tokiu ženklu bei veiksmu negalėtų būti ir karas? Teilhard'o mistikoje tai visiškai įmanoma ir net logiškai nuoseklu.

Po keleto metų, jau būdamas Kinijoje, Teilhard'as prisimena aną „fantastinį mostą" ir rašo savo pažįstamai panelei Zantai: „Karo metai man reiškė mano minčių pražydimą – tai dvasios medaus mėnuo" (*Zanta, 57*). Frontas jam buvęs „gyvastingiausia sritis, kokia tik gali būti"; ten jis jautęsis tarsi stovėtų „laivo priekyje", tuo tarpu dabar čia, Kinijoje, jis esąs „laivo užpakalyje" (*Zanta, 58*). Karas, kaip pastebi Teilhard'o biografas ir aiškintojas Fr. A. Viallet, atrodo jam lyg „mokslinis bandymas, ir mes klausiame: kur dingsta čia žmogiškasis požiūris? Mums krinta į akį stoka bet kokio protesto prieš absurdą ir brutalumą, kurie eina paskui kiekvieną, net ir vadinamąjį 'teisingą' karą... Karas mūsų mąstytojui reiškia naujo pasaulinio matmens (*dimension*) proveržį", ir Viallet cituoja

paties Teilhard'o žodžius: „Milijonai (kare dalyvaujančių. – *A. Mc.*) žmonių man tapo evoliucijos požiūriu tokiu pat dydžiu, tiek pat biologiškai tikru kaip didžiulė proteino molekulė" (*Viallet, 39–40*). Tačiau ar šis „biologinis dydis" nekenčia – ne kaip „dydis", bet kaip kiekviena atskira asmenybė? Ar valia aną pasaulinį matmenį statyti ant – tegu ir vieno vienintelio – nekalto asmens kančios? Tai Dostojevskio Aliošos klausimas savo broliui Ivanui. Teilhard'as šio klausimo visiškai nekelia.

Kilus karui tarp Italijos ir Abisinijos (1936), Teilhard'as džiaugiasi nepasirašęs atsišaukimo abisiniečių naudai, nes jame esą remiamasi filosofine ir antgamtine žmogaus prigimtimi, „kuri neturi nieko bendro su rasių lygybe ryšium su jų pajėgumu teikti įnašo pasaulio statybai" (*Zanta, 112*). Tiesa, Teilhard'as atmeta vadinamąjį „ekspansijos karą" kaip nedorą, nes jis reiškiąs stipresniojo teisę (plg. ten pat). Tačiau čia pat priduria, kad ekspansijos karu dažnai neteisingai yra vadinamas „konstrukcijos karas", tai yra „žemės teisė organizuotis ir jėga priversti atkaklius bei atsilikusius elementus" (ten pat). Šia prasme Italijos karą su Abisinija Teilhard'as laiko kaip tik tokiu „konstrukcijos karu", ir „šia prasme jis esmėje eina su Mussolini'u, priešindamasis kairiesiems liberalams ir misininkams" (ten pat). Jis norėtų savo nusistatymą išdėstyti straipsnyje, tačiau abejoja, ar rasiąs „tokį žmogų, kuris jį pagirtų, ir tokį laikraštį, kuris jį paskelbtų" (*Zanta, 113*).

Objektyviai betgi, Teilhard'o pažiūra, yra šitaip: „1) tarptautinė moralė yra neįmanoma nesusitarus, kad žemės statyba stovi aukščiau už valstybės; 2) jei tokia statyba būtų sykį nutarta, visi privalo jai nusilenkti, o kadangi ne visos tautos yra tos pačios vertės, tai jos turi būti valdomos kitų (vertingesniųjų. – *A. Mc.*)... Kitaip tariant, reiktų viešai tuo pačiu metu pripažinti: 1) žemės pirmenybę prieš tautas ir 2) tautų bei rasių nelygybę" (*Zanta, 113*). Teilhard'as betgi suvokia, kad pirmajam jo dėsniui priešinsis „fašistinės sistemos", o antrąjį jo dėsnį „pasipiktindami atmeta komunizmas... ir Bažnyčia" (ten pat). Nuosekliai „tąjį, kuris sako tiesą, puls visas pasaulis, visi kartu. O vis dėlto, jei tai yra tiesa..." (*Zan-*

ta, 114). Deja, lieka neatsakytas klausimas, ar iš tikro tai yra tiesa. Jungtinėms Tautoms priėmus „Žmogaus teisių deklaraciją" (1948), Teilhard'as parašė (1950) Torresui Bodet, tuometiniam UNESCO pirmininkui, „du labai esminiu puslapiu", kuriuose „rasių lygybės dogmos paskelbimo proga" (atkreipkime dėmesį į šią patyčią. – *A. Mc.*) jis pareiškė: „Visos paleontologijos vardu aš jam pasakiau: nėra jokios lygybės, o tik papildymas" (*Polger, 88*), tarsi Jungtinių Tautų formulė „kiekvienas gali naudotis visomis šios deklaracijos paskelbtomis teisėmis ir visomis laisvėmis be jokio skirtumo, būtent: rasės, spalvos, lyties, kalbos, religijos, politinių ar kitų pažiūrų, tautinės kilmės, turto, gimimo ar kurios kitos padėties" (*Art. 2*) – tarsi ši formulė būtų paleontologijos, o ne vidinės žmogaus vertės išvada. Teilhard'o protestas prieš rasių lygybę, reikalaująs pripažinti „tautų bei rasių nelygybę", yra tik dar vienas (tarp daugybės) įrodymas, kaip lengvai jis mokslą perkelia į tokią sritį, kurioje šis visiškai nieko pasakyti negali.

*

Savo kritikoje autorius yra teigęs, kad *„Teilgard'ui medžiaga yra Dievo vietininkė"* (*DDK, 292*). Tai tarpininkas tarp žmogaus ir Dievo; tarpininkas, kuris, pasak Teilhard'o, kaip cituota, sūpavęs žmogų jo priešsąmonės metu, o dabar turįs jį nunešti „ligi Dievo" (*Lobgesang, 82*). A. Paškus, pasipiktinęs tokiu Teilhard'o santykio su medžiaga apibūdinimu, klausia: „Nežinau, ką Teilhard'as pasakytų, išgirdęs teigimą, kad jam „medžiaga yra Dievo vietininkė'" (*Paškus II, 18, 4*). Atsakymas kitu klausimu: O ką pasakytų Kristus, išgirdęs, kad popiežius yra Jo vietininkas žemėje? – Teilhard'o mistinių raštų, pavadintų bendru vardu „Himnas visatai", sklaida galėjo, atrodo, patvirtinti, kad medžiaga *Teilhard'ui iš tikro yra Dievo vietininkė*; kad jis ją savo vizijoje išgyvena kaip atskleidžiančią dieviškąsias savybes ir todėl kalba į ją dieviškaisiais terminais; kad ji yra ta „žemė", per kurią jis mezga ryšį su Dievu. Tačiau kadangi Teilhard'as medžiagą regi kaip nepasotinamą, aklą, visa nusiaubiančią jėgą; kadangi jis

be gailesčio leidžia nykti bei būti naikinamiems tiek augmenims, tiek gyvūnams, tiek gamtoje gyvenantiems žmonėms; kadangi jis evoliucijos pažangos mastu skirsto tautas į vertingas bei menkavertes; kadangi jis net reikalauja šias menkavertes tautas jėga apvaldyti ir pasisako už vadinamąjį „konstrukcijos karą" – štai kodėl mes ir netikime, kad jo mistinė vizija yra *tikros* mistikos vizija ir kad jo kelias į Dievą „per žemę" yra *tikras kelias*. Šia prasme autorius visiškai sutinka su A. Paškaus paskata Teilhard'o mėgėjams bei šalininkams: „Visi, kurie nori ir bando krikščionybę sumodernin ti, turėtų rūpestingai pastudijuoti šio kilnaus jėzuito raštus ir gyvenimą" (*Paškus II, 18, 5*). Tuomet jie pamatytų, kad *Teilhard'o vizija yra siaurutė grynos medžiagos vizija* ir kad todėl iš jo mistikos jo paties padarytos išvados prieštarauja tiek asmens, tiek tautos vertei. Autoriui atrodo, kad šiuo atžvilgiu esame Teilhard'ą jau toli pralenkę.

3. *Apgauli vienybės vizija*

Autobiografiniuose apmatuose Teilhard'as pasakojasi, esą jis nuo pat jaunystės turėjęs du jausmu: „jausmą pilnatvei" (*plenitude*) ir „jausmą vienybei" (*unite*) (*Lex II, 182*). Šių jausmų vedamas, jis regėjęs visatą kaip „nuostabią sintezę" (*Lobgesang, 24*), kaip „nepritrusiai (*novice*) jo sielai naują kosmo vaizdą" (ten pat), kuriame – tai jau esame minėję anksčiau (plg. *II laiško 3 p.*) – dievybė, dvasia ir medžiaga maišo savo matmenis, o evoliucijų daugybė vykdo vieną ir tą pačią paslaptį. Tai mistinis išgyvenimas iš esmės, nes mistika, pasak Teilhard'o, juk ir esanti ne kas kita, kaip „jausmas bei nuojauta visiškos bei galutinės pasaulio vienybės" (*Lex II, 180*); tai „esminė žmogaus sielos svajonė tuo pačiu metu ir tuo pačiu mostu išsivaduoti iš bet kurios daugybės bei medžiaginės sunkybės ir tapti viena su visata" (*Lex II, 178*); tai tasai „didysis mokslas ir menas", toji „vienintelė jėga, galinti susintetinti kitų žmogiškosios veiklos formų laimėtus turtus" (*Geheimnis, 45*). Ši tad mistinė visatos vienybės vizija kaip tik

ir glūdi tiek Teilhard'o ontologijoje, tiek jo gnoseologijoje, apspręsdama ir jo pažiūras į pačią būtį, ir šios būties pažinimo metodą. Todėl dabar ir mėginsime truputį stabtelėti prie šios vienybės, kad paaiškėtų jos turinys ir kartu atsiskleistų Teilhard'o pastanga išreikšti vienybę, kaip jis pats sako, „bendruoju pasaulio mokslu" (*Lex II, 380*).

1

Svarstydamas būtį (ontologija), Teilhard'as randa „didžiulę ir vienintelę problemą – problemą vienio ir daugio" (*Lex I, 235*), „į kurią leidžiasi būti suvedamos visa fizika, visa filosofija ir visa religija" (ten pat). Kaip tai įvyksta ir kodėl ana problema yra tokia visuotinė, Teilhard'as nepaaiškina. Tačiau šio visuotinumo pasekmės tuoj pat jaučiamos visoje Teilhard'o mintyje.

Visų pirma *pasaulio kilmė*. Pasaulio atsiradimas yra Teilhard'ui ne jo kildinimas dieviškuoju veiksmu iš nebūties, bet pradinio daugio vienijimas: „kurti yra vienyti" (plg. *DDK, 249*). Nebūtis būties stokos prasme Teilhard'o yra vadinama „tuščia sąvoka ir pseudoidėja" (*Lex II, 197*). „Absoliutinės mirties (vadinasi, visiško išnykimo. – *A. Mc.*) sąvoka yra taip lygiai absurdiška kaip ir niekio idėja" (*Pilger, 168*). Tuo tarpu „tikrasis niekis, fizinis niekis, tasai, kuris stovi būties prieangyje ir kuriame susitinka visų galimų pasaulių pagrindai, yra grynas daugis ir daugybė" (ten pat). Savyje šisai daugis sudaro „išsklaidytą Dievo vienybės šešėlį" ir yra „absoliuti galia kildinti šį tą iš savęs" (ten pat). Bet dėl to daugis dar „anaiptol nėra antrasis Dievas", kadangi iš savęs jo iš viso būti negali: „jo esmė yra be galo išskidusi" (ten pat). Jis yra tik Dievo priešybė arba Jo polius: „Pradžioje buvo du būties poliai: Dievas ir daugis" (ten pat). Mat „Pirmoji Būtis, – sako Teilhard'as, – tuo, jog pati save vienija, kad būtų, *ipso facto* kildina kitos rūšies priešybę jau ne savo širdyje (vadinasi, ne pati savyje, *ad intus* – sakytų teologai. – *A. Mc.*), bet kaip sau pačiai priešingą polių" (*Lex I, 199*). Tai ir yra „daugis: grynas daugis arba kurti galimas (*creable*) niekis" (ten pat). Jo vaid-

menį pasauliui kilti Teilhard'as šitaip vaizduoja: „Be galo ištęstas ir be galo praskydęs, miegojo šis daugis, niekinis savo prigimtimi, prie Vienio ir Santaikos (t. y. Dievo. – *A. Mc.*) antipodų. Ir štai atsitiko, kad gyvybe trykštantis Vienis stojo kovon su šiuo neegzistuojančiu daugiu, kuris Jam (Dievui. – *A. Mc.*) pastojo kelią tarsi priešybė ir iššūkis. Kurti tad yra tirštinti, telkti, organizuoti, vienyti" (*Lex II, 197*).

Čia nesiimsime palyginti šios iš tikro mitologiškai pavaizduotos pasaulio atsiradimo sampratos su krikščioniškąja kūrimo iš nebūties (*creatio ex nihilo sui et subjecti*) samprata: apie tai esame platokai kalbėję kitoje vietoje (plg. *DDK 247–55*). Čia tik pastebėsime, kad A. Paškaus pastangos šiuose Teilhard'o mitologiniuose peluose ieškoti grūdų (plg. *Paškus I, 2, 67*) vargu ar bus vaisingos. Ką tik cituoti tekstai nerodo, kad juose slypėtų koks nors sudygti linkęs grūdelis. Net ir pats Teilhard'as savo pusseserei Marguerite'ai Teilhard' yra prisipažinęs (1947 m. kovo 24 d. laiškas), esą jo studijos apie daugį „filosofinis pagrindimas yra tik labai apytikris ir gali atrodyti net manichėjinis" (*Lex II, 198*). Iš tikro kalbėti apie pradžioje buvusius du būties polius: Dievą ir daugį, skelbti buvusią tarp jų kovą, laikyti daugį Dievo priešybe, kilusia iš paties Dievo, ir kartu kitoje vietoje teigti, esą šis daugis „niekados neegzistavo" (*Lex II, 198*), reiškia arba vaikščioti manichėjizmo bedugnės pakraščiu, arba prieštarauti pačiam sau. Juk jei šis pradinis daugis iš tikro yra *nebūtis* būties stokos prasme, tai jis, be abejo, niekad neegzistavo. Bet tuomet niekad nebuvo nė dviejų *būties* polių, nei *kovos* tarp jų, nei *vienijimo* iš Dievo pusės, nes nebūtyje nėra ko vienyti. Tuomet ir visa teilhardinė pasaulio atsiradimo samprata kaip daugio vienijimas yra gryna išmonė.

Iš kitos pusės, jei šis pradinis daugis yra ne nebūtis, o „šis tas", tegu ir „be galo praskydęs", kaip nori Teilhard'as, tuomet iš tikro turime du būties polius: daugį ir Dievą; tada turime ir kovą tarp jų, ir vienijimą, ir – manichėjizmą; bet tuomet dingsta Dievas Kūrėjas. Šia prasme A. Paškaus teiginys „prileiskime, kad Teilhard'o „grynas daugis" ir nėra nebūtis (vadinasi, kažkokia būtis. – *A. Mc.*), nuo to jo sistema dar

nesugrius" (Paškus I, 2, 67) yra mažų mažiausiai netikslus: pati sistema nesugrius (ji gal net sustiprės), bet sugrius jos *krikščioniškumas*. Juk jei pradžioje yra du būties poliai, o ne nebūtis, tai Dievas yra tada ne Kūrėjas iš nebūties, o tik ano sau priešingo poliaus žiedėjas suvienytais jo pavidalais. Jis pasaulio nekuria, o jį tik apipavidalina – nuo pradžios ligi atbaigos. Manyti, kaip sako Paškus, kad „Teilhard'o kūrimo teorijos svoris sudėtas ne kūrimo pradžioje, bet pabaigoje" (ten pat) reiškia apgaudinėti patį save, nes *koks kūrimas yra pradžioje, toks jis yra dabar, toks jis bus ir pabaigoje*. Buvęs daugio žiedėjas pradžioje, Dievas lieka jo žiedėjas ir evoliucijos kaip vienijimo vyksmo gale. Nusigrįžimas nuo pradžios ir atsigrįžimas į pabaigą čia nieko negelbsti. Arba pradinis daugis yra *nebūtis* (*nihilum*), tuomet nėra Teilhard'o sistemos, atremtos į daugio *vienijimą*; arba anas daugis yra *būtis* (*aliquid*), tuomet nėra Dievo *Kūrėjo*, šaukiančio pasaulį iš nebūties savuoju „tebūnie".

Vienybės vizija Teilhard'o teorijoje prasiveržia aikštėn ne tik Dievo santykyje su pasauliu, bet ir *dvasios santykyje su medžiaga*. Dvasia ir medžiaga yra Teilhard'ui ne dvi ontologiškai skirtingos *būtybės*, „ne du dalykai", kaip jis sako, „bet dvi būsenos, dvi pusės tos pačios kosminės medžiagos"; tai „dvi to paties objekto pusės arba, geriau sakant, du galiniai taškai, pažymį to paties judėjimo *a quo* ir *ad quem*. Medžiaga ir dvasia stovi viena prieš kitą ne kaip du dalykai arba dvi prigimtys, bet kaip dvi pasaulio vidinės evoliucijos kryptys" (*Lex I, 335–336*). Kitaip tariant, „kosminė medžiaga yra dvasia-medžiaga" (*Lex I, 335*); ji slepia savyje tiek medžiagą, tiek dvasią kaip dvi būsenas, kurias ji keičia savo išsivystymo eigoje: evoliucija prasideda medžiaga (*a quo*) ir baigiasi dvasia (*ad quem*): „Dvasia atsiranda medžiagos įsčiose ir jos veikimu", – būdingai sako Teilhard'as (*Lex I, 335*). „Dvasia nėra antipodas, o aukštesnis medžiagos polius, pasiektas ant-jungimo (*sur-concentration*) keliu" (*Lex I, 337*). „Konkrečiai esama ne medžiagos ir dvasios, bet esama tiktai medžiagos, tampančios dvasia" (*Lex I, 335*). Kaip Dievas kuria vienydamas pradinį, be galo išskydusį daugį, taip dvasia telkia, pasak Teil-

hard'o, „vienybės galią, pakrikusią visuotiniame daugyje" (ten pat). Todėl visiškai nuosekliai Teilhard'as prieina prie išvados, kad „visatoje yra tik dvasia įvairiomis būsenomis ir įvairiais daugio organizacijos laipsniais" (*Lex I, 336*). Evoliucijai vykstant, medžiagos virtimas dvasia vis platėja bei stiprėja, taip kad galų gale viskas yra tik dvasia. Teilhard'as evoliuciją kartais ir vadina „*dvasine* kosmogeneze", nes „man egzistuoja jau tik tam tikra rūšis dvasios pasaulio" (*Lex II, 154*). O jeigu dar „kosminėje medžiagoje ir yra skiriamos neįsielinta, gyvoji ir mąstančioji sritys (*zone*)", tai, pasak Teilhard'o, „šie skirtingumai yra tik antraeiliai, kadangi jie skirsto tik psichinę vieno ir to paties apipavidalinimo aplinką (*milieu*)" (ten pat). Užtat Teilhard'o posakiai „yra tik medžiaga" ir „yra tik dvasia" nėra prieštaraujantieji vienas kitam, kaip iš pažiūros atrodo, nes čia esama skirtumo tik išsivystymo atžvilgiu. Išsivystymo pradžioje esama *tik medžiagos*, išsivystymo pabaigoje – *tik dvasios*, o pats išsivystymas yra ne kas kita, kaip medžiagos *virtimas* dvasia. Ontologiškai betgi medžiaga ir dvasia yra vienas ir tas pats dalykas. „Dualizmas, kurio buvo laikomasi ligi šiol, – sako Teilhard'as, – išsisklaido kaip rūkas saulei tekant" (*Lex I, 335*).

Ontologinis monizmas – spiritualistinis ar materialistinis: esmėje visados tas pat – *yra tad Teilhard'o vienybės vizijos pagrindas dvasios ir medžiagos atžvilgiu*. Čia jį išdėstėme, pasinaudodami A. Paškaus patarimu „pasiimti į rankas" Teilhard'o „terminologijos žodyną" (*Paškus I, 1, 15*). Taigi pasiėmėme tokį žodyną ir pacitavome autentinius Teilhard'o tekstus. Jeigu vis dėlto šių tekstų nepaisydamas Paškus tvirtina, esą „sąmonės diegas kosminėje medžiagoje (iš kur mes žinome, kad toks diegas joje iš viso yra? – *A. Mc.*) yra esmiškai skirtingas nuo savisąmonės (žmogiškosios dvasios) noosferoje" (*Paškus II, 17, 2*), tai šis tvirtinimas galima išaiškinti ne „rūpestinga ir kruopščia Teilhard'o raštų analize" (*Paškus I, 1, 15*), o tik, iš vienos pusės, susižavėjimu Teilhard'o teorija, iš kitos – noru žūtbūt šią teoriją suderinti su krikščioniškaisiais principais – net ir prievartaujant pačius tekstus. Štai kodėl mes pagrįstai abejojame, ar Teilhard'o šalininkų interpretacija yra autentinė.

2

Gnoseologijoje Teilhard'as, įtaigojamas vienybės vizijos, siekia *sintetinio pažinimo kaip visatos vienybės atvaizdo sąmonėje.* Jis prikaišioja ligšioliniam mokslui persvarą analizės, kuri, tiesa, nuostabiai laiminti, sykiu tačiau skaldanti tikrovę ir todėl „nepajėgianti mūsų vesti ligi Dievo" (*Briefwechsel, 184*). „Aš jaučiu, – rašo jis 1923 m., – kaip žemės aiškinimas savyje neteikia jokios šviesos ir nerodo jokios išeities pagrindiniams gyvenimo klausimams" (*Lex II, 329*). Jo pažiūra, „tikrovė yra išslydusi mums iš rankų, ir kiekviena analizė vis labiau ją nuo mūsų tolina" (*Lex II, 159*). Užtat visu įtaigumu Teilhard'as siūlo naują mokslą, kuris „gilesniu bei sintetiškesniu būdu" susitelktų aplink visumą kaip savo objektą (plg. *Pilger, 135; Lubac, 233*). Nes „mes dūstame dėžutinimuose (*emboîtements*), mūsų uždarose kategorijose"; todėl reikią „jas suliedinti vieną su kita ir suvesti sintezėn" (*Zanta, 80*). „Atėjo laikas suprasti, kad net ir pozityvistinis visatos aiškinimas, norėdamas būti patenkinamas, privalo atskleisti tiek daiktų vidų (*le dedans*), tiek jų išlaukę (*le dehors*); tiek dvasią, tiek medžiagą. Tikroji fizika bus ta, kuriai vieną dieną pasiseks (*parviendra*) įjungti visą žmogų į ryšingą (*coherente*) pasaulio vaizdą" (*Mensch 8: Lubac, 235*).

Nuosekliai tad tiesa Teilhard'ui „yra ne kas kita, kaip visiškas visatos ryšingumas (*coherance*) santykyje su kiekvienu savo tašku" (*Lex II, 372*). Tai stipriai primena Hegelį, kuris tiesą irgi vadino visuma: „*Die Wahrheit ist das Ganze*". Tiesos gi kriterijai, pasak Teilhard'o, yra rišlumas (*coherence*) ir vaisingumas. „Mūsų protui, – sako jis, – bet kuri teorija yra juo tikresnė, juo daugiau tvarkos ji neša mūsų pasaulėvaizdžiui ir sykiu pasirodo esanti pajėgi stumti priekin bei remti mūsų galią tirti bei statyti" (*Lex II, 372*). Šiems žodžiams Teilhard'as priduria dar trumpą, bet labai būdingą sakinį: „Tikra teorija = naudingiausia teorija" (ten pat). Tai skamba marksistiškai, nes ir marksizmui tiesos kriterijus yra vaisinga praktika. Gal tuo galima būtų paaiškinti, kodėl Teilhard'as mistiniame medžiagos regėjime šiąją vadina „tiesa,

kuri praeina" (*Lobgesang, 76*). Mat jei tiesos kriterijai yra teorijos rišlumas bei jos vaisingumas, tai praktika yra vienintelė sritis, kurioje šie kriterijai gali būti išmėginti. O praktika juk yra labai kintantis dalykas. Tuo pačiu kintanti darosi ir tiesa. Šiuo atžvilgiu Teilhard'as pats pripažįsta, kad jo pažinimo samprata yra „griežtai priešinga dabartiniam mokslo pasauliui (*Lex II, 159*). A. Paškus teisingai vadina Teilhard'o viziją „bendrosios mokslinės hipotezės" vardu; hipotezės, nereikalaujančios tokių įrodymų, kaip „patikrinimo kontroliuojant tinkamus dydžius (pvz., bandymas laboratorijoje)": tokios rūšies teorija yra „tikrinama logiško vieningumo ir vaisingumo mastu" (*Paškus I, 9, 417*).

Bet kaip tik čia užtat ir kyla klausimas: ar iš tikro šie kriterijai gali būti kurios nors teorijos tiesos kriterijai? Sakysime: vargu rasime kitą logiškai vieningesnę arba, teilhardiškai kalbant, rišlesnę kosmologiją, kaip Aristotelio: pradedant pirmine medžiaga (*protė hylė*) ir baigiant nejudančiu Judintoju (*akinetos*) čia viskas yra taip sukabinta vienas su kitu, jog nebelieka jokio plyšio. Antra, kas galėtų teigti, kad Aristotelio kosmologija nėra buvusi vaisinga ypač viduriniais amžiais, kuria remiantis buvo labai toli pasistūmėta tiek filosofinių, tiek teologinių svarstymų srityse? Ir vis dėlto ši kosmologija pasirodė esanti klaidinga. Tas pat tinka ir marksistinei teorijai. Ir ji, pasak Lenino, yra nulieta tarsi iš plieno gabalo, vadinasi, ir joje loginis rišlumas yra nuostabus. O savo vaisingumą ji patvirtina tuo, kad šiandien jau pusė žmonijos yra jos valdoma. Net ir Vakarai, anksčiau ją niekinte niekinę, pradeda ja vis labiau žavėtis, ypač akademinis jaunimas, ne sykį net ir krikščioniškasis. Tačiau iš tikro būtų naivu teigti, esą marksizmo logiškumas bei vaisingumas yra jo tiesos kriterijai. Nei mokslas, nei filosofija, nei teologija tokių tiesos kriterijų nepažįsta. Čia Teilhard'as iš tikro yra teisus, prisipažindamas, kad jo peršamas mokslas yra griežtai priešingas bet kuriai dabartinio mokslo sampratai (išskyrus marksistinę).

Galbūt dėl to jis 1940 m. baigdamas vienintelį sisteminį savo veikalą „Le phenomene humain" ir klausė: „Kokios įtakos turės šis dalykas, jeigu jam pavyks pasirodyti, kaip ti-

kiuosi? Prieš mane sukils kartu ir gryni gamtininkai, ir gryni metafizikai" (*Pilger, 38;* plg. *Lubac, 231*). Tai būdinga nuojauta, išreiškianti Teilhard'o kelią į jo svajojamą sintetinį mokslą. Praktiškai ši nuojauta pasitvirtino, Teilhard'ui dar gyvam esant, kai 1954 m. netoli Niujorko susirinko apie 70 mokslininkų – tarp jų fizikas Nielsas Bohras, biologas Julianas Huxley, teologas Reinholdas Niebuhras, filosofas Etienne Gilsonas, poetas Mac Leish – svarstyti temos: „Žmogiškojo pažinimo vienybė". Apie tai Teilhard'as rašo, kad tučtuojau įvyko „aštrus skilimas tarp dvasios ir gamtos mokslininkų" (*Pilger, 163*). Tiesa, tai dar nebuvęs „Babelis, bet vis dėlto išraiška gilaus plyšio tarp gamtos ir dvasios mokslų" (*Pilger, 165*). Ypač „krikščioniškai nusiteikusieji atstovai (iš jų Teilhard'as mini Gilsoną, Maliką, Battaglia. – *A. Mc.*) laikėsi nepajudinamai" (*Pilger, 164*). Savai superfizikai Teilhard'as pripažinimo nerado.

Kame slypi šio nepritarimo priežastis? Teilhard'o, kaip ir kitų visuotinio arba pilnutinio mokslo šalininkų (plg. Vl. Solovjovą), klaida yra ta, kad jie, pradėdami šį „sintetinį mokslą", visų pirma nepasiklausia, ar iš viso toksai mokslas yra gnoseologiškai galimas. Ar galimas mokslas, kuris būtų vizijos apspręstas ir jos nešamas? Šį trūkumą pastebi net ir toks Teilhard'ui didžiai palankus aiškintojas kaip H. de Lubacas, sakydamas, esą juo labiau Teilhard'as kritikavo dabartinį mokslą, juo labiau jam reikėjo „metodiškai ištirti mokslo apskritai veikimą įvairiuose jo laipsniuose" (*Lubac, 237*). Tuomet jis būtų pastebėjęs, kad jo pastanga apimti visuotinybę niekad nėra ir negali būti patikrinta kokiomis nors patirties priemonėmis. Ji gali būti tik mistinės-intuityvinės vizijos projekcija į pažinimo plotmę. Tuo tarpu pažinimas tokios projekcijos kaip tik pakelti negali. Jau Aristotelis įrodinėjo, kad „visuotinio mokslo (*ton panton epistemė*) nėra. Kiekvienas mokslas atsideda kurios nors ypatingos daiktų rūšies savybėms" (cit. iš: *I. Duering*. Aristoteles, Haidelberg, 1966, p. 273). Tai reiškia: kiekvienas mokslas įstengia aprėpti tik vieną kurią tikrovės dalį arba tik vieną kurį tikrovės atžvilgį. Mokslas, kuris manytų galįs aprėpti *visumą*, užuot buvęs sintezė,

virstų dirbtiniu pažinčių dėliojimu šalia viena kitos ir tuo pačiu – pseudomokslu. Tai būtų tik enciklopedizmas ar sinkretizmas, kurie kaip tik sunaikina mokslo esmę.

Jei tad A. Paškus mano, esą psichologo parašyta knyga, „apimanti visą žmogaus gyvenimą nuo zigotos (apvaisinto kiaušinėlio. – *A. Mc.*) ligi gilios senatvės"; knyga, kuriai jos autorius panaudotų „naujausius psichologijos, biologijos bei sociologijos mokslų duomenis, suvesdamas juos į prasmingą visumą sintetinės teorijos forma", – esą šitokia knyga „bent metodo atžvilgiu" būtų *moksliška* (*Paškus II, 17, 1*), tai jis čia maišo *sistemą* su *sinteze*. Galima įvairių mokslų duomenis *susisteminti*, bet negalima jų *susintetinti*, nes sintezė yra vienas iš pažinimo būdų, kuris, kaip ir kiekvienas kitas būdas, patiria tik tikrovės dalį, o ne jos visumą. Tuo tarpu sistema anaiptol nėra visuma, nes ji yra dalių pasėka. *Sistema yra visumos priešingybė*, kadangi dalis visumoje yra šiosios išsiskleidimas: visuma yra pirmesnė už dalį. Sistemoje gi dalis yra pirmesnė už sistemą. Nuosekliai tad Paškaus įsivaizduotas veikalas, nors ir būtų labai reikalingas kaip vadovėlis pedagogine prasme, jokiu atveju neperžengtų sistemos sienų ir nebūtų jokio naujo „sintetinio" mokslo pradžia, kaip to norėjo Teilhard'as.

Tai anaiptol nėra dabartinio mokslo kaltė. Tai būtina išplauka iš pačios žmogiškojo pažinimo, o tuo pačiu ir mokslo prigimties: mes pažįstame tik dalimis ir tik iš dalies. Tikrovės visumos protu apimti niekad neįstengiame (plg. *Melsen, 13*). Be abejo, tai žmogų jaudina, ir jis ne kartą stengiasi šauktis intuicijos, vizijos, regėjimo ar įkvėpimo, kad pralaužtų dalies rėmus. Viso to neigti negalima ir nereikia. Esama ir intuicinių įžvalgų, ir vizijų, ir regėjimų, ir įkvėpimo. Tačiau kai tik mėginame jų turinį paversti moksline teorija, tuojau mūsų pastangos atsidaužia į pažinimo prigimtį ir arba suskyla, virsdamos įvairiais mokslais, arba lieka išmonė, nepatikrinama jokia patirtimi. Tokių visuotinių teorijų ar hipotezių Vakarų minties istorijoje yra buvę ne viena: Joachimas, de Fiore, G. Vico, A. Comte, K. Marxas, O. Spengleris – tai tik pora pavyzdžių šiam reikalui. Palygintos su Teilhard'o teorija, visos šios visuotinės hipotezės buvo dar labai kuk-

lios, nes jos apsirėžė tik žmonijos istorija. Tuo tarpu Teilhard'as į savo teoriją įtraukia ne tik žmonijos istoriją, bet ir medžiagos, ir gyvybės vyksmą. *Teilhard'o teorijos objektas yra visata savo pilnybėje* – tiek gamtiniu, tiek antgamtiniu atžvilgiu. Regėdamas mistinėje savo vizijoje visatą kaip „nuostabiausią sintezę", jis ir savo gnoseologijoje lieja sintezėn visas pažinimo kategorijas.

Bet kaip tik todėl šis „sintetinis" Teilhard'o mokslas ir netenka pagrindo. Juk juo kuri teorija yra visuotinesnė, juo smarkiau ji susikerta su pažinimo prigimtimi – pažinti tik dalimis ir tik iš dalies. O juo labiau ji šios pažinimo prigimties nepaiso, juo mažiau ji yra mokslinė. *Pilnutinė visuotinybės teorija pasiekia tokio laipsnio, jog ji tampa visiškai nemokslinė: joje vyrauja tiktai vizija* (plg. *Lubac, 265*). Galima šią viziją tikėti, galima ja žavėtis, bet jos negalima nei vadinti, nei laikyti *mokslu*. Teilhard'o teorijai tai tinka visu svoriu, nes ji, kaip sakyta, apima *visa*: medžiagą, gyvybę, dvasią, Dievą; evoliuciją, istoriją, eschatologiją; kūrimą, atpirkimą, perkeitimą; vienijantį visatos vyksmą ligi galutinės pleromos sąjungoje su Kristumi. Šioje teorijoje telpa visos sritys, visi objektai, visi atžvilgiai. Betgi šitokio visuotinumo teorija kaip tik todėl ir tegali būti tik vizija – daugiau nieko. Tai ne kas kita, kaip krikščionybės skelbiamo „palaimintojo regėjimo – *visio beatifica*" perkėlimas į mūsąją tikrovę, kurioje tokio regėjimo nėra ir negali būti. *Pilnatvę suvokti galima tik Dievuje ir tik per Dievą* – ne atvirkščiai. O kol Dievas yra mūsų suvokiamas tik dalimis, tol ir tikrovę pažįstame taip pat tik dalimis. Galima šį mūsų pažinimo netobulumą apgailestauti, galima pilnutinio pažinimo ilgėtis, bet jo negalima pasiekti, kuriant kažkokį „sintetinį mokslą" (plg. *Melsen, 124*). Klausti tad, „ar Teilhard'o žemės ir dangaus tikėjimų sintezė nėra pats veiksmingiausias iššūkis Marxo „religijai" (*Paškus I, 3, 102*), reiškia nepastebėti, kad tiek Teilhard'o „sintezė", tiek Marxo „religija" buvoja toje pačioje gnoseologinėje plotmėje: abi jos yra nepatikrinamos vizijos. O pritaikius marksizmui paties Teilhard'o peršamus tiesos kriterijus – rišlumą ir vaisingumą – turbūt marksizmas nesunkiai prašoktų teilhardizmą.

3

Teilhard'o šalininkai labiausiai piktinasi teiginiu, esą Teilhard'as jaukiąs įvairias tikrovės plotmes ir įvairių mokslų metodus. H. de Lubacas net pastebi, kad jeigu yra priekaištas, bendras Teilhard'o kritikams, tai jis kaip tik ir glūdįs įtartyje, kad Teilhard'as „visa užtrina ir visa sujaukia" (*Briefwechsel, 128*). Ir štai šis priekaištas Teilhard'o gynėjus kaip tik labiausiai ir erzina. Tai patyrė šių laiškų autorius (plg. *Paškus I, 9, 416; Paškus II, 17, 1–2*), apkaltintas nesupratęs „Teilhard'o metodo" (*Paškus II, 17, 2*). Tai patyrė ir N. A. Luytenas, parašęs studiją „Teilhard'as de Chardinas. Naujasis mokslas?" (Freiburg i. Br., 1966), kurioje jis, kaip pats sako, „kritikavo Teilhard'o metodo nepakankamumą" ir dėl to „susilaukė karčių kaltinimų iš susižavėjusių teilhardininkų" (*Civ, 438*). Tačiau ar anas priekaištas iš tikro kyla iš kritikų nepajėgumo bei nepastabumo? O gal gi „sintetinis mokslas" iš viso negali turėti kito metodo, kaip tik jaukti jau esamus metodus? Juk jeigu pati mūsų pažinimo prigimtis mums užtveria kelią į visuotinybės mokslinę teoriją, tai kokiu gi keliu (*methodos*) mes galėtume šią užtvarą apeiti? Kas mėgina kurti „sintetinį mokslą", tas yra tiesiog verste verčiamas jaukti ir tikrovės plotmes, ir pažinimo metodus. Teilhard'as savo raštais tai patvirtino labai įtaigiai.

Pirmasis, kuris kritikavo Teilhard'o metodinį priėjimą prie tikrovės, buvo žinomas prancūzų katalikų filosofas Maurice Blondelis. Tarpininkaujant tėvui A. Valensinui SJ, Teilhard'as buvo pasiuntęs Blondeliui 1919 m. keletą raštų ir gavo iš jo ilgokus atsakymus (plg. *Briefwechsel, 19–27, 38–47*). Savo pastabose Blondelis visų pirma įspėja Teilhard'ą *nepaversti aiškinamuoju principu to, kas dar reikia išaiškinti* (plg. *Briefwechsel, 24*). Kitaip sakant, negrįsti vienos hipotezės kita hipoteze, neaiškinti tikrovės analogija ar simboliu, nes tiek hipotezė, tiek analogija ar simbolis patys dar reikalingi išaiškinti. Gražų šios Blondelio peikiamos klaidos pavyzdį pateikia mums A. Paškus. Norėdamas gelbėti, kaip sako, Teilhard'o „sąmonės diegą nuo materialistinės interpretacijos" (*Paškus II, 17, 2*), jis,

remdamasis E. R. Baltazaru, naudojasi šiam reikalui „moderuotojo proceso" hipoteze (plg. *Paškus I, 1, 16–18*). Apie šį „moderuotąjį procesą" kaip tokį kalbėsime vėliau kitoje vietoje. Čia tik norime pastebėti, kaip viena neįrodyta hipotezė mėginama grįsti kita neįrodyta hipoteze. Juk Teilhard'o „sąmonės diegas" kiekvienoje medžiagoje yra *prielaida* – daugiau nieko. Nūnai, šiai prielaidai gelbėti nuo materializmo Baltazaras, o kartu su juo ir Paškus, konstruoja kitą hipotezę, vadinamąjį „moderuotąjį procesą". Betgi ar nereikėtų visų pirma įrodyti, kad tokio „moderuotojo proceso" tikrovėje *esama*? Ar nereikėtų įrodyti, kuo jis skiriasi nuo visiems žinomo ir kiekvienoje būtybėje esančio vyksmo kaip jau esančio subjekto išsiskleidimo ligi savos pilnatvės? Ir tik tai padarius, galima būtų „moderuotąjį procesą" naudoti kaip įrodytą dalyką kitam dalykui įrodyti. Tuo tarpu Baltazaro ir Paškaus atveju vienas neaiškus dalykas (sąmonė medžiagoje) mėginama paremti kitu dar neaiškesniu dalyku (moderuotuoju procesu). Štai nuo ko įspėjo Blondelis Teilhard'ą ir štai kas galioja taip pat ir Teilhard'o šalininkams.

Antras dalykas, kurį Blondelis prikišo Teilhard'ui, yra analogijų, simbolių, vaizdų naudojimas. Nebūdami vienaprasmiški, jie pridengia norimą išreikšti mintį, tuo ją arba aptemdindami, arba net iškreipdami. O norint, kad jie tiktų, reikia visų pirma juos pačius tinkamai apibrėžti aiškiai nurodant, kas norima jais pasakyti. Štai kodėl Blondelis Teilhard'ui ir rašė: „Reikia rūpestingai vengti tenkintis simboliais, vaizdais, klaidinančiais įvaizdžiais, kurie yra juo nepakankamesni bei klaidingesni, juo mums atrodo esą tinkamesni bei suprantamesni" (*Briefwechsel, 24–25*). Kadangi tokių vaizdų bei simbolių Teilhard'o raštuose knibždėte knibžda, todėl juose, kaip S. Officii kongregacija pastebi (plg. *I laiško 2 p.*), taip pat knibždėte knibžda ir dviprasmybių. Sakysime: ką gi pasako šitoks Teilhard'o teiginys: „Savam atbaigimui Kristus turi rasti pasaulio viršūnę, kaip savam pradėjimui Jis turėjo rasti moterį" (*Lex I, 301*)? Nėra abejonės, kad „pasaulio viršūnė" čia yra kažkokia alegorija. Tačiau ką ji reiškia? Kas ją sudaro? Kur ją rasti? Viso to nežinant, ly-

giagretė tarp Kristaus atbaigimo (irgi paaiškinimo reikalinga sąvoka) ir Kristaus pradėjimo lieka nieko nesakanti. Arba vėl: ką gi išaiškina tokios analogijos bei simboliai, kaip: sielos yra „dvasiniai pasaulio atomai", dangus ir pragaras yra „dvi tos pačios energijos apraiškos" (plg. *DDK, 223*), Teilhard'o pašaukimas esąs „asmeninti pasaulį" (*Geheimnis, 227*) ir t. t. Juk jeigu posakius „atomai", „energijos apraiškos", „asmeninti" suvoksime tiesiogine prasme, kaip įprasta moksle, tai visi anie Teilhard'o teiginiai bus nesąmonės. Suvokiami gi analogine prasme, jie lieka nebylūs, nes nežinome šių analogijų reikšmės. Štai kame slypi pagrindinė Teilhard'o metodo klaida: aiškinti neaiškų dalyką dar neaiškesniu. Todėl, mūsų pažiūra, yra teisus O. A. Rabut OP, sakydamas: „Būtų buvę gera, jei Teilhard'as būtų daugiau kritikavęs pats save ir sudaręs griežtesnį savo teiginių balansą, aprėždamas jų tikrumą ir skirdamas, kas priklauso kosmologijai, kas filosofijai ir kas religijai" (*Rabut, 84*).

Šia pastaba paliečiame tolimesnį ir patį svarbiausią Blondelio priekaištą Teilhard'ui, išreikštą laiške B. de Solages (1947 m. vasario 16 d.), būtent: „Tai, kas priklauso metafizinei religinei ir net antgamtinei tvarkai, Teilhard'as nutraukia į fenomenalinę ir prigimtąją plotmę" (*Briefwechsel, 63*). Be abejo, lengva būtų ir Blondeliui atsakyti, esą jis Teilhard'o irgi nesupratęs, kaip tai Teilhard'o gynėjai paprastai atsako jo kritikams. Bet ar šitoks atsakymas nėra per pigus? Šių laiškų autorius yra pateikęs ne vieną tokio plotmių maišymo pavyzdį (plg. *DDK, 218–27*). Kaip papildą jis norėtų čia pridurti dar vieną, kuris Blondelio priekaištą ypač vaizdingai pagrindžia. Atsakydamas kartą į vieno netikinčiojo abejones ryšium su popiežiaus neklaidingumu, Teilhard'as šitaip jį paaiškino: popiežiaus neklaidingumo dogma „yra ne kas kita, kaip atitikmuo didįjį smegenėjimo (*céphalisation*) dėsnį, valdantį visą biologinę evoliuciją" (*Lubac, 277*). Mat, pasak Teilhard'o, smegenėjimas – smegenų didėjimas bei tobulėjimas – esąs bendras evoliucijos dėsnis; Bažnyčioje šis dėsnis išeinąs aikštėn popiežiaus neklaidingumu, neigti tad neklaidingumo dogmą reiškia neigti smegenėjimo dėsnį.

Iš tikro apologetika originali ir pajėgianti užčiaupti lūpas kiekvienam netikinčiam biologui, nes smegenėjimo niekas neigti negali. O jo neneigiant reikia sutikti ir su popiežiaus neklaidingumu, kaip Bažnyčios smegenėjimo išraiška. Bet ar visa ši apologetika yra kuo nors pagrįsta? Popiežiaus neklaidingumas anaiptol nėra Bažnyčios smegenėjimo išraiška – net ir dvasine ar analogine prasme, nes jis nėra popiežiaus būsena, pasiekta smegenėjimo vyksmu, o Šventosios Dvasios malonė, teikiama atskirais atvejais. Tai tiesos laidas kai kuriems popiežiaus veiksmams, liečiantiems tikėjimą ir dorovę. Kokiu tad būdu ši malonė galėtų atitikti „didįjį smegenėjimo dėsnį"? Tarp šių dviejų dalykų nėra jokio panašumo. Todėl net ir pats Lubacas, pateikęs šį pavyzdį, priduria, esą visa tai padaro Teilhard'o mokslą „mažiau suprantamą ir mažiau įtikinamą" (*Lubac, 278*). O kitoje vietoje Lubacas pastebi, kad Teilhard'o „metodas neišliko ligi galo toks „tikras ir kuklus", kaip jis pats buvo tikėjęsis" (*Lubac, 264*).

Užtat gana keistokai nuskamba teiginys, esą „patvariausia „Le phenomene humain" vertė bene ir bus jo metodas" (*Paškus I, 3, 101*). Jau anksčiau citavome patį Teilhard'ą, sakantį, kad šio veikalo nepriims nei gryni gamtininkai, nei gryni metafizikai. Kodėl? Kaip tik dėl jo „nešvaraus" metodo, pradžioje teigiančio, esą šią knygą reikia skaityti „kaip grynai gamtamokslinį darbą" (*Mensch, 10*), kuriame bus „griežtai ir sąmoningai" vengiama „leistis į gilesnės būties sritį" (ten pat), o jau po 30 puslapių kalbantį apie „visatos medžiagos vidinę pusę" (*Mensch, 31*), kurios juk joks gamtos mokslas pasiekti negali (plg. *Melsen, 115*) ir kuri yra grynai metafizinė prielaida. Kodėl tad šią metafizinę prielaidą gamtininkas turėtų laikyti gamtamokslio dalyku? Ir kodėl metafizikas tokias sąvokas, kaip: evoliucija yra durys „antžmogiui įeiti" (*Mensch, 237*); „megasintezė neprivalo būti suprasta metaforiškai" (*Mensch, 243*); „evoliucija turi galop baigtis aukščiausia sąmone"; ji tad galinti būti „tiktai superrefleksija, vadinasi, superasmenėjimas" (*Mensch, 252*), – kodėl visa tai metafizikas turėtų laikyti „ne kuo kitu, kaip fenomenų pasauliu", kaip to pradžioje reikalauja Teilhard'as

(*Mensch, 1*)? Kodėl tai turįs būti „išplėtimas biologinių mūsų perspektyvų ir daugiau nieko", tariant Teilhard'o žodžiais (cit. iš: *Lubac, 231*)? Manydamas plečiąs biologines perspektyvas, Teilhard'as iš tikro peržengia šių perspektyvų ribas ir braidžioja jau filosofinėse bei teologinėse srityse vis tvirtindamas: „Aš nė vieną akimirką nepalieku mokslinio stebėjimo lauko" (ten pat).

Šį braidžiojimą „svetimuose laukuose" yra pastebėję net paprasti Teilhard'o pašnekesių dalyviai. Prancūzų diplomato Kinijoje žmona Laure Dorget liudija, kaip Teilhard'as sekmadieninių išvykų metu – jos Pekine buvo tarp diplomatų virtusios tradicija – susižavėjęs kalbėdavo apie „akmenų amžių ir žemės sluoksnių prigimtį, žengdamas milijonus metų atgal. Dažnai jis iš gamtos mokslų srities nuslysdavo į fantastiškiausias spekuliacijas" (*Pilger, 58*). Ir štai *šis nejaučiamas nuslydimas kaip tik ir sudaro visą Teilhard'o raštų bei teorijų silpnybę*. Jis nori kurti „sintetinį mokslą", nepastebėdamas, kad tai yra neįmanoma, ir gal net nenorėdamas šios negalimybės pripažinti. Todėl praktiškai jis ir slydinėja nuo gamtos mokslų į filosofiją, nuo filosofijos į teologiją; nuo gamtos į antgamtę; nuo daugintos tikrovės į „nuostabią sintezę", buvojančią, deja, tik jo vizijoje. Teilhard'o pagrindinę klaidą gražiai suima G. Crespy, sakydamas: „Visos Teilhard'o minties dviprasmybės kyla, mūsų pažiūra, iš plotmių sukeitimo. *Teilhard'as stengiasi leisti evoliucijai sakyti tai, ką gali pasakyti tik tikėjimas*" (*Crespy, 312*).

4. *Evoliucija Teilhard'o mąstyme*

Evoliucijos klausimo svarstymų mūsų spaudoje pastaruoju metu žymiai pagausėjo (L. Dambriūnas, L. Gižinskas, T. Žiūraitis). Tiesa, jie tebėra daugiau formalinio pobūdžio ir vis dar išsisemia eile „autoritetinių" nuomonių, čia evoliuciją teigiančių, čia ją neigiančių. Nepaisant betgi šios silpnybės, pati jų gausa yra ženklas to, ką savo metu yra pasakęs paleontologas P. Overhage SJ (pirmykštis susižavėjimas evoliucija nykstąs,

užleisdamas vietą „augančiai savikritikai ir susikuklinimui (*Selbstbescheidung*), dalykiniam svarstymui ir diskusijoms, nes padidėjus iškasenoms bei jų pažinimui anaiptol nėra proporcingai padidėjęs gamtamokslinių išvadų *tikrumas*, liečiąs žmogaus kilmės problemą"[4]. Mūsiškiai evoliucijos svarstymai kaip tik ir yra įnašas šiai augančiai savikritikai. Užsimezgę ryšium su Teilhard'o teorija, jie geriausiai ir galėtų būti pratęsiami bei papildomi pateikiant tai, ką pats Teilhard'as yra apie evoliuciją kalbėjęs ir kaip jis pats yra ją supratęs. Tai reikalinga tuo labiau, kadangi tiek mano knygoje (plg. *DDK*), tiek A. Paškaus atsakyme (plg. *I ir II*) evoliucija kaip tokia buvo labai mažai paliesta.

1

Kas yra Teilhard'ui evoliucija pažinimo atžvilgiu? Neigiamai atsakant, evoliucija Teilhard'ui nėra nei faktas, nei hipotezė ar teorija. Faktas ji nėra todėl, kadangi jos negalima patirtimi nei prieiti kaip buvusios, nei pakartoti kaip esančios. Ištįsusi milijonus metų, evoliucija nesiduoda apčiuopiama ar pakartojama žmogiškąja patirtimi. Tuo būdu ji niekad negali pakilti į fakto rangą pažinimo srityje (plg. *Lex I, 291*). Todėl nors L. Dambriūnas ir teigia, esą „vieni mokslininkai evoliuciją vadina net faktu", šalia kitų minėdamas ir „jėzuitą T. de Chardiną"[5], vargu ar Teilhard'as prisiimtų tokį epistemologinį evoliucijos apibūdinimą. Pačiam Teilhard'ui pasaulio išsivystymas yra regimybė kažkokio gilesnio dėsnio, valdančio visatą visose jos plotmėse ir visais jos atžvilgiais; dėsnio, neišsisemiančio jokiu faktu, bet visus faktus laikančio buvime ir juos išaiškinančio pažinime. Vadinti evoliuciją faktu reikštų suvesti ją į atskirą reiškinį ir tuo ją sumenkinti paneigiant jos visuotinumą. Evoliucija, pasak Teilhard'o, priklauso pačiai kosmo sąrangai kaip vienas jos dėsnių: tai „išraiška struktūrinio dėsnio tiek būtyje, tiek pažinime" (*Lex I, 293*; plg. *Werke IV, 40*).

[4] Das Problem der Hominisation, Freiburg i. Br., 1961, p. 360.
[5] „Draugas", 1973.VII.27, II, p. 2

Bet kaip tik dėl šios priežasties evoliucija nėra nė hipotezė ar teorija, vadinasi, vienas kuris epistemologinis *mėginimas* išaiškinti tą ar kitą dalyką. Kaip evoliucija neišsitenka fakto sąvokoje, taip lygiai ji neišsitenka nė hipotezės ar teorijos sąvokoje. „Argi evoliucija būtų ne daugiau kaip teorija, sistema, hipotezė?" – klausia Teilhard'as. – „Anaiptol! Ji yra kur kas daugiau. Ji yra bendroji sąlyga, kurią ateityje turės atitikti ir su kuria turės sutikti visos teorijos, visos hipotezės, visos sistemos, jei jos norės būti įmanomos ir teisingos. Šviesa, nušviečianti visus faktus, kreivė, kurią turi sekti visos linijos, – štai kas yra evoliucija" (*Lex I, 293*). Evoliucija sudaranti „vieninteliu matmeninius (*dimensionel*) rėmus, kuriuose nuo dabar gali mąstyti, tirti, kurti ir apskritai veikti mūsų galios" (ten pat). Tai „mąstymo lytis, šalia kurios nėra galimas joks mokslinis aiškinimas" (*Werke IV, 129*). Tai „kiekvieno patyrimo sąlyga arba, jei norite, visuotinis vingis, kuriam paklusti turi visos dabartinės ir būsimos kosmo konstrukcijos, kad būtų moksliškai galiojančios ar net iš viso galimos mąstyti" (*Lex I, 294*). Trumpai tariant, *evoliucija Teilhard'ui yra kosminis dėsnis*. Jis neapsirėžia tik gyvybe, bet apima ir medžiagą, ir dvasią. „Tai visuotiniškai galiojantis visatos matmuo" (*Lex II, 348*). Tai „vizija visatos, kurios dalys yra susijusios viena su kita jų atsiradimo bei likimo požiūriu" (*Lex II, 349*). Nesunku pastebėti, kad anksčiau minėta visatos vienybės vizija atsispindi ir Teilhard'o evoliucijos sampratoje: *visata yra tampanti vienybė, o evoliucija yra šio vieningo tapsmo regimybė*. Šia prasme Teilhard'as vadina evoliuciją „nebe tikrybe (*certitude*), bet savaiminga aiškybe (*évidence*)" (*Lex I, 293*) ir pajuokia katalikų simpoziumo Kvebeke (1952) dalyvius, užsimojusius nagrinėti evoliucijos klausimą: „Šie ponai, – rašo Teilhard'as savo bičiuliui H. Breuil (1952.XII.13), – susirinko, tarsi norėtų sužinoti, ar žemė sukasi" (cit. iš: *Lubac, 299*).

O. A. Rabut OP, palygindamas Teilhard'o evoliucijos sampratą su kitų gamtininkų sampratomis, pastebi, kad esama evoliucijos teorijų, kurios paleontologinius radinius „stengiasi aiškinti kuo mažiausiai" (*Rabut, 65*), vadinasi, apsirėžia tik to-

kiomis išvadomis, kurios gali būti anų radinių daugiau ar mažiau patvirtintos. Be abejo, be tam tikrų hipotezių negalima apsieiti ir šiuo atveju. Tačiau čia vis dėlto mėginama ne per daug nutolti nuo turimų duomenų ir nesigriebti patirčiai neprieinamų priežasčių (plg. ten pat, 67). Šios rūšies evoliucijos aiškinimo Rabut regi ypač Simsono ir Meyerio teorijose, kuriose jų autoriai neieško nei išsivystymo veiksnių, nei jo krypties, nei tikslo anapus patirties. Be abejo, Rabut sutinka, kad šios teorijos (kaip ir daugybė kitų, plg. Fischeris, Haldane, Huxley, Wrightas) „nėra pakankamos išaiškinti žinomiems faktams" (ten pat, 68). Tačiau jos apreiškia tam tikrą žmogaus „nusistatymą faktų akivaizdoje" (ten pat, 75), būtent: neskelbti savo vizijų mokslinėmis teorijomis.

Tuo tarpu Teilhard'as eina priešingu keliu. Paleontologiniai faktai yra tie patys, kaip ir kitiems gamtininkams. Betgi jo nusistatymas tų pačių faktų atžvilgiu yra visiškai skirtingas. Jis pateikia jų aiškinimą, kaip pastebi Rabut, „labai artimą dvasios vyksmui"; jis įveda „į medžiagą gana paslaptingą polėkį (ten pat, 80); jis ieško evoliucijos krypties bei tikslo. Tuo Teilhard'as nutolsta ne tik nuo paleontologinių duomenų, bet ir nuo žmogiškosios apskritai patirties. Teilhard'as mąsto tikrovę ne tokią, kokią jis regi savo vizijoje. Nuosekliai tad ir evoliucija jam virsta mąstymo lytimi, tarsi apriorine Kanto kategorija, kuria jis apvelka pasaulio tapsmą. Tuo būdu evoliucijos teorija Teilhard'o mąstyme netenka gamtamokslinio pobūdžio ir virsta metafizika, o galų gale – teologija.

Tai pripažįsta ir pats Teilhard'as, kalbėdamas apie transformizmo santykius su tikėjimu. „Mokslinis transformizmas, – sako jis, – griežtai imant, nieko nesako nei už, nei prieš Dievą", kadangi jis nustatinėja tiktai tikrovės ryšių faktą; jis „pateikia mums gyvybės anatomiją, bet jokiu būdu ne galutinį jos pagrindą; jis tik sako: „Kažkas susiorganizavo, kažkas išaugo". Bet jis yra nepajėgus nurodyti galutinių šio augimo prielaidų. Spręsti, ar evoliucijos vyksmas yra išaiškinamas iš savęs, ar jis reikalauja pažangaus bei nuolatinio kūrimo iš Pirmojo Judintojo pusės – visa tai

priklauso jau metafizikos sričiai" (*Werke IV, 37*). Kiekviena gamtamokslinė evoliucijos teorija kaip tik ir apsirėžia ana gyvybės anatomija, anuo faktu, kad kažkas susiorganizavo ir išaugo. Tuo tarpu Teilhard'as šiuo savęs susikuklinimo keliu, kalbant Overhage's žodžiais, nenori eiti. Jis kaip tik ieško galutinių gyvybės pagrindų (sąmonė medžiagoje, medžiaga ir dvasia kaip dvi to paties dalyko būsenos); jis skelbia evoliuciją neišaiškinamą viršiniais veiksniais ir todėl laiko ją nuolatiniu Dievo kūrimu per daiktus; jis teikia jai kryptingumo (ortogenezė), laikydamas artimuoju šios krypties tašku žmogų (antropogenezė), o galutiniu – Kristų, kuriame tapsmas pasiekia savo atbaigos (christogenezė). Net pats Dievo išgyvenimas kinta evoliucijos šviesoje: „Iš bendrosios evoliucijos, – sako Teilhard'as, – jūsų sąžinėse išnyra didesnis ir būtinesnis Dievas, negu kada nors anksčiau" (*Briefwechsel, 179*). Visi pagrindiniai Teilhard'o evoliucijos svarstymai vyksta tad metafizikos ir teologijos plotmėse. Tai, ką jis evoliucijos problemoje priskiria metafizikai, savaime virsta sudedamaisiais jo paties teorijos pradais. Užtat ir pokalbis bei ginčas jo teorijos reikalu irgi vysta ne gamtamokslinėje, o aiškiai filosofinėje ir teologinėje plotmėje. Su Teilhard'u kaip paleontologu šiandien niekas – net nė gamtamokslininkai – nesispyrioja.

2

Bet štai, evoliucijos kaip bendrojo visatos dėsnio akivaizdoje netikėtai susiduriame su didžiule staigmena: *gamtiniame kosme evoliucijos nebėra*. Gamtinis pasaulis nebeišsivysto. Evoliuciją suvokiame nebe dabartyje, bet tiktai praeityje. Tai, ką matome dabartyje, yra, pasak Teilhard'o, „tiktai eilė sustingusių pradų (*elements*), tiktai visiškai išsiskleidę pamatai (*maximes*); ir tai esą „nepermaldaujamas dėsnis" (*Lex I, 54*). „Pasaulis dabartiniu savo pavidalu yra vyksmo padaras" (*Werke V, 54*), vadinasi, nebe vyksmas. Tiesa, Teilhard'as neabejoja, kad „mažiausiai anksčiau" visata buvojo kaip vyksmas, kad „ji judėjo" (ten pat), ir tai „kaip visuma" (ten pat).

Iš šio jos judėjimo ir kilo dabartinis pasaulio pavidalas. Tačiau čia pat Teilhard'as klausia: „Ar visata dar tebejuda?" ir vadina šį klausimą „gyvu bei degančiu evoliucijos klausimu" (ten pat). Iš tikro jeigu evoliucija yra tik praeities dalykas, tai ji turi visai kitos prasmės, negu evoliucija kaip visatos sąrangos dėsnis. Juk praeities jau nebėra. Yra likę tik jos padarai arba pasekmės. Nūnai, jeigu šie padarai, kaip juos apibūdina pats Teilhard'as, yra „tarsi fotografijos plokštelėje sustingusios bangos, tarsi šalčio užklupta lavos srovė" (*Werke V, 26*), tai tuomet jie atskleidžia evoliuciją tik kaip praeinantį, o gal net tik kaip atsitiktinį visatos reiškinį. Be abejo, „dabartinės gamtos sustingimas, – sako Teilhard'as, – nesugriauna buvusiojo judėjimo tikrybės" (ten pat). Tačiau toksai sustingimas iš pagrindų keičia evoliucijos *vaidmenį* tiek visatos būčiai, tiek jos pažinimui. Štai kodėl Teilhard'as ir susimąsto sustingusios gamtos akivaizdoje.

Paties sustingimo Teilhard'as anaiptol neneigia. Priešingai, jis jį pastebi visose gamtinio kosmo srityse, kaip kad jose visose jis pastebi ir *kadaise* buvusią evoliuciją. Visų pirma *medžiaga*, kurios išsivystymo padarai yra *atomai*. Neabejotina, kad jie yra kilę ir tebekyla (plg. *Entstehung, 27*). Tačiau jų kilimu kaip tik ir baigiasi *medžiagos* evoliucija. „Atomų susidarymas medžiagoje, – sako Teilhard'as, – aiškiai pasiekė savo ribą, kurios medžiaga toliau peržengti nebepajėgia. Šioje srityje kūnelių (*corpuscules*; vieneto prasme. – *A. Mc.*) susidarymas yra praktiškai baigtas" (*Entstehung, 28*). Žinoma, atomai jungiasi į molekules. Tačiau Teilhard'as būdingai pastebi, kad „molekulių pasaulis nėra atomų pasaulio tęsinys": molekulė apgaubia atomus „tarsi apmova (*enveloppe*)", panaši „į debesį arba atmosferą" (ten pat). Ir šioje apmovoje atomai buvoja tokie, kokie jie yra; buvoja milijardus metų, neišsivystydami į nieką kitą. Štai kodėl Teilhard'as ir sako, kad „atomų pasaulis prilygsta sustingusiam (muziejiniam. – *A. Mc.*) rinkiniui" (ten pat).

Ne kitaip yra ir su gyvybe. Kaip žinome, Teilhard'as laiko žmogų „tikslu, kurio linkui visata susivynioja (*s'enrole*)" (*Entstehung, 35*), vadinasi, ne tik skleidžiasi iš lauko, bet ir tel-

kiasi į vidų (plg. *Lex I, 247–50*). Iš šio telkimosi arba susivyniojimo kyla ir gyvybė, ir galop žmogus. Bet štai, atsiradus žmogui žemėje, įvyko keistas dalykas: „Tą akimirką, kai pasirodė mąstymas, sulėtėjo gyvūnų kaita" (*Werke V, 27*). Atrodo, pasak Teilhard'o, kad biologinė evoliucija, ėjusi smegenų didėjimo bei tobulėjimo kryptimi, buvo žmogaus sąmone bei savisąmone tiek patenkinta, jog, „pasiekusi žmogaus būtybėje savo tikslą", atleido „vitalinį spaudimą kitose gyvybės atšakose" (*Werke V, 27–28*). Tuo Teilhard'as mėgina aiškinti, kodėl „nuo oligoceno (tai vienas iš Žemės susidarymo sluoksnių. – *A. Mc.*) laikų mes randame daug išnykusių formų, tačiau nerandame šalia antropoidų jokios kitos tikrai naujos rūšies" (*Werke V, 28*). Ar tai nėra, pasak Teilhard'o, ženklas, „kad didesnio sąmoningumo (*psychisme*) rūšys (*phyla*) sugėrė į save visas turimas gyvybės jėgas"? (ten pat).

Kitaip tariant, *evoliucijos vyksmas nuolatos siaurėja;* jo galios kiekvieną sykį telkiasi tik naujosiose sąmonės formose; senosios formos, tiesa, pasilieka, tačiau nebeturi jėgos išsivystyti toliau, nes ši jėga jas yra peržengusi ir palikusi. „Svarstydami biologinę evoliuciją, – sako Teilhard'as, – nustebę regime, kad kiekvienas aukštesnių formų pražydimas sumenkina (gyvybės. – *A. Mc.*) syvų spaudimą žemesnėse šakose" (*Werke IV, 147*). Dabartiniu metu, pasak Teilhard'o, „visos evoliucinės galios telkiasi žmogaus sieloje ir ja apsirėžia" (ten pat). „Pasirodžius žmogiškajai inteligencijai, sąmonė žemėje pasiekė aukščiausio laipsnio, kuris atrodo esąs nebepralenkiamas" (*Werke IV*, 35). Tuo būdu klausimas, ar visata vis dar tebejuda, „suteka į apsisprendimą, ar žmogaus dvasia yra evoliucijos apimta, ar ne" (ten pat).

Teilhard'o atsakymas yra, be abejo, *teigiamas*: „Nuostabus evoliucijos vyksmas eina aplink mus be paliovos tolyn, žinoma, apsiribojęs tik sąmonės sritimi" (ten pat). Tuo Teilhard'as gelbsti evoliuciją kaip visuotinį dėsnį, sykiu tačiau keičia evoliucijos esmę bei jos sampratą. Nes žmogaus sąmonės bei jos veikalų evoliucija yra visai kas kita negu medžiagos ar gyvybės evoliucija. Dabartinis žmogaus sąmonės bei jos veikalų išsivystymas vyksta jau pagal visiškai kitus dėsnius ir visiškai

kitu būdu negu buvusis medžiagos ar gyvybės išsivystymas. Žodis „evoliucija", taikomas žmogaus dvasiai, virsta gryna metafora, išreiškiančia tiktai viršinį panašumą, bet jau nebeturintį *bendros* vidinės esmės. Juk „žydi" ir rožė, ir mergaitės veidai. Tačiau kas gi teigtų, kad mergaitės veidų „žydėjimu" rožės žydėjimas eina be paliovos tolyn?

Klausimą, ar žmogaus dvasios skleidimasis bei jos veikla istorijoje galima laikyti *evoliucija*, svarstysime iš esmės atskirame laiške. Šioje vietoje norime tik pastebėti, kad *šalia* žmogaus istorijos kaip jo laisvės bei sąmonės padaro jokios kitos evoliucijos, pasak Teilhard'o, nebėra. Net ir žmogaus kūne ji yra pasibaigusi. „Atrodo tikra, – sako Teilhard'as, – kad viršinis žmogaus tipas nebesikeis. Žemiškoji gyvybė, kurios geriausi syvai sutekėjo į žmoniją, atrodo nebeturi paruošusi jokios kitos formos, kuri galėtų pakeisti mūsų rasę, pakildama į aukštesnę sąmonę" (*Werke IV, 109–110*). Ir kitoje vietoje: „Jau praėjo tūkstančiai metų, kai žmogiškasis pradas tikriausiai pasiekė didžiausio tobulumo, taip kad individualinis įrankis (biologinė sąranga. – *A. Mc.*) mąstyti bei veikti mumyse turi būti laikomas visiškai baigtu" (*Werke V, 29*). Mat „gyvūninis išsivystymas vyko pagal skaidymąsi (*divergence*)", todėl kildino didžiulę rūšių įvairybę, „kaip tai visur rodo gyvybės medis; tačiau ši skaidančioji linkmė pasibaigė su *Homo sapiens* laipsniu, kuriame bet koks galimas kamieno skirstymasis tapo sujungtas į vieną tikrovinę organinę sintezę" (*Entstehung, 81*). Smegenėjimo vyksmas, reikalingas sąmonei augti, žmoguje irgi esąs pasibaigęs. „Nuo paleolito pabaigos, – sako Teilhard'as, – nebėra nieko, kas rodytų, esą smegens pastaruosius dvidešimt tūkstančių metų būtų išsivystę pastebimai toliau" (*Entstehung, 96–97*). „Su *Homo sapiens*, kaip antropologai jį vadina, tarpsniu mūsų modernūs smegens pasiekė savo tobulinimosi ribą" (*Werke V, 96*). Todėl tarp pirminio žmogaus ir dabartinio žmogaus Teilhard'as nemato esminio organinio skirtumo: „Mūsų didieji protėviai buvo mums savo galiomis organiškai tolygūs" (ten pat).

Tiesa, Teilhard'as, pagautas savo vizijos, kaip toli žmonija nužengs dvasios išsivystymo keliu, kalbėjo ir apie žmogaus

kūno *pakeitimą*: „Mūsų chemikų pirmatakai atkakliai ieškojo išminčių akmens. Šiandien mes turime aukštesnių polėkių. Mes norime kurti ne auksą, bet gyvybę. Ir kas galėtų drįsti teigti, kad tai apgaulinga viltis?.. Ar hormonų tyrimas neveda mūsų taip toli, jog rytoj galėsime įtaigoti mūsų kūno ir net smegenų išsivystymą? Ar genų atradimas neįgalins mūsų kontroliuoti organinio paveldėjimo mechanizmą? Ar sintetinis baltymų gaminimas neleis mums pasiekti net to, ko nepasiekė viena sau palikta žemė, būtent dirbtiniu būdu sukelti naują organizmų bangą" ir tuo būdu atgaivinti užgesusią evoliuciją gyvybės srityje? (*Mensch, 242–243*). Tačiau ši Teilhard'o vizija anaiptol neneigia evoliucijos pasibaigimo gamtoje, nes, jei žmogui ir pasisektų patobulinti savą kūną ar net pagaminti naujų gyvybės rūšių, tai visa būtų jau jo *dvasios* laimėjimas arba, kaip Teilhard'as sako, „autoevoliucija" (*Lex I, 297*), vadinasi, sąmoningas bei tikslingas žmonijos darbas. Šiuo atveju ne medžiaga ar gyvybė atsigautų iš savo sustingimo, bet pats žmogus pasinaudotų kadaise gamtoje veikusiomis išsivystymo jėgomis, kad jomis paskatintų savus kūrinius. Šiuo atveju net žmogaus kūnas būtų jau jo paties kūrinys. Tuo tarpu medžiaga ir gyvybė, esančios šalia žmogaus, ir toliau pasiliktų sustingusios kaip ir dabar. Kiekvienu atveju evoliucija gamtoje yra tik praeitis. Dabartis ir ateitis, pasak Teilhard'o, yra tik žmogaus dvasios gyvenime.

3

Kadangi evoliucijos gamtiniame kosme – medžiagoje, gyvybėje, biopsichinėje žmogaus sąrangoje – nebėra ir kadangi ji toliau vyksta tik žmogaus veikalų pavidalu, tai tuo pačiu darosi vertinga bei įdomu ne tai, kas yra buvę ar yra, o tai, kas bus, būtent kaip žmogaus dvasia skleisis ateityje. Praeitis ir dabartis netenka vertės, o ateitis virsta savaiminga Teilhard'o mąstysenos apspranda. Tačiau „*žmogaus ateitis*", kaip tai pabrėžia pats Teilhard'as (*Lex II, 391*), nes gamta jokios ateities nebeturi: ji tįso prieš mūsų akis sustingusi tarsi muziejus. Praeitis Teilhard'ui yra reikšminga tik tiek, kiek

pajėgia atskleisti ateities sąrangą. Užtat jis ir nori „tapti praeities specialistu", kad galėtų įtikinamai kalbėti apie ateitį (*Lex II, 390*). Pati savyje betgi praeitis jam yra neįdomi: „Kas yra praėję, yra nebegyva ir manęs nebedomina" (*Lex II, 389*). Laiške A. Gaudefroy (1935.II.14) Teilhard'as rašo: „Aš tyrinėju praeitį ir toliau taip lygiai ištikimai, kaip ir anksčiau, bet mano dėmesys yra ryžtingai ir aiškiai nukreiptas priekin" (*Lex II, 389*). Vėliau net ir ši ištikimybė tyrinėti gęsta: „Man darosi šlykštu studijuoti praeitį (ten pat)... Turiu įspūdžio, kad man pasaulis visa savo dabartimi bei praeitimi blėsta (*Zanta, 69*)... Atrodo, kad praeitis ir jos atradimas liovėsi mane dominti (*Geheimnis, 209*)... Rasti bet kokio pasitenkinimo praeityje (net ir krikščioniškoje) arba dabartyje man pasidarė nebepakeliama" (*Zanta, 100–101*). Teilhard'as net piktinasi, kad vis dar esama „daugelio žmonių", kurie praeitį doroja taip, „kaip turėtų būti dorojama tik ateitis" (*Lex II, 390*).

Ši Teilhard'o *atgrasa praeičiai* liečia ne tik gamtą – apie tai jau esame kalbėję (plg. *II laiško 4 p.*), – bet ir *kultūrą*, net *religinius* jos paminklus. Atvykęs į Kiniją 1923 m., jis rašo H. Breuil: „Iš viršaus laikausi gerai. Viduje esu užimtas darbu ir domiuosi naujybėmis, kurių čia pastebiu; sakau: domiuosi, bet jomis nesvaigstu, kaip tai būtų buvę prieš dešimtį ar dvidešimtį metų. Kas man šiandien svarbu, tai daiktų ateitis. Čia gi esu panertas į praeitį. Mongolija man atrodo lyg senų (zoologinių ir etnologinių) reginių draustinė, lyg praeities gabalas. Doroki ją, kaip nori, joje nepastebėsi jokio pažangos pažado, jokio diego, jokio būsimos žmonijos pumpuro" (*Geheimnis, 39*). Tai Rytuose. O Vakaruose? Štai Teilhard'o įspūdžiai iš Romos, kai jis buvo nuvykęs ten 1948 m. kalbėtis su jėzuitų generolu: „Roma manęs estetiškai nesukrėtė, – rašo jis savai giminaitei, – ir nesukrės; aš tai žinau, ir jaučiuos esąs keistai atsparus (*enmunisé*) praeičiai. Miestas manęs nė kiek nesujaudino. Aš jau seniai gyvenu kitame pasaulyje" (*Pilger, 83–84*). Teilhard'ui nedaro įspūdžio ne tik Kinijos menas, į kurį žiūrint, jam „stojasi plaukai ant galvos" (*Zanta, 77*), bet nė Europos gotika, kurios tėvynės vaikas jis pats yra. „Didžiausias pasitenkinimas, – rašo jis panelei Zan-

tai, – kurio man teikia gotikos katedra, yra išdidi sąmonė, kad dabar mūsų dvasia visiems laikams ištrūko iš jos skliautų. Pirmiau būčiau nedrįsęs rašyti šio sakinio... Betgi dabar tikiu, kad reikia rėkte išrėkti, kas tiesa" (*Zanta, 100*).

Visa praeities kultūra, kurios apimti gyvename, kuria auklėjamės ir lavinamės, yra, pasak Teilhard'o, apgauli: joje negalima rasti „ramybės bei pasitenkinimo", nes „ji yra kilusi iš dvasios, kurią mes jau seniai palikome užnugaryje" (*Zanta, 100*). Mat „pagrindinis atradimas, būtent kad esame nešami priekin žengiančių sąmonės bangų, jau yra įvykdytas. Ko tad svarbaus dar būtų galima mūsų užnugaryje tykoti?" (*Geheimnis, 210*). Nepaisant to, „vis dar esama žmonių, kurie elgiasi taip, tarsi praeitis savyje būtų verta dėmesio" (*Geheimnis, 212*). Bet tai išmonė, kuriai jaunystėje ir jis buvo pasidavęs. Betyrinėdamas tačiau praeitį, jis suvoks, kad „juo atgaliau pasaulis esti pažįstamas, juo mažiau jo ten randama ir todėl juo neturtingesnis ir bevaisingesnis jis darosi mūsų mąstymui" (*Geheimnis, 61*). Teilhard'as šios klaidos kartoti nebenori. Jis ryžtingai skelbia, kad „yra tik vienas vienintelis tikras atradimas – tai kurti ateitį" (ten pat). Visa jo mintis dabar krypsta ateitin: „Tai, kas mane traukia, yra ateitis (*Zanta, 69*)... Pasaulis yra įdomus tik žiūrint priekin (*Geheimnis, 67*)... Tikrasis mokslas yra tik ateities (ten. obj. – *A. Mc.*) mokslas (*Geheimnis, 50*)... Vienintelis tikras daiktų pažinimas slypi ateities pramatyme ir jos statyme (*Geheimnis, 62*)... Kiekviena lemianti šviesa galima justi ateityje (*Zanta, 60*)... Ateitis yra gražesnė negu bet kokia praeitis – štai mano tikėjimas (*Lex II, 9*)". Tiesa, vėliau Teilhard'as suprato, kad ateitis gali būti ir paslaptinga, ir baisi, ir lemtinga, ypač Dievo apsisprendimo atžvilgiu (plg. *Werke V, 101–103; Lex I, 254*). Tačiau tikėjimo ateitimi jis neatsisako (plg. *Geheimnis, 118*). Amžiui slenkant, ateities kategorija vis labiau apvaldė jo mintį. Jis pradėjo jaustis esąs pašauktasis ateities skelbėjas: „Aš manau, kad, pasiekęs 60 amžiaus metų, – rašo jis iš Pekino (1941.I.12), – suradau ar bent tiksliau apibrėžiau savo pašaukimą", būtent „atgaivinti pažangos idėją", ir „moksliškai geriau pagrįsti ir filosofiškai giliau suvokti", nes tik iš šios idėjos galįs kilti „hu-

manizmo ir krikščionybės atgimimas" (*Pilger, 55*). Tai esą svarbu todėl, kad ateitis gali būti apvaldoma bei planuojama tik grupės tokių žmonių, kurie jungiasi bendrai tikėdami į dvasinę žemės ateitį" (ten pat). Todėl Teilhard'as ir norėtų, tarsi tokio įkvėpimo pagautas, sušukti: „Šalin, jūs ateistiniai ir krikščioniškieji pesimistai" (ten pat).

Bet kaip tik šitoje vietoje mes ir suklūstame. Jeigu „pasaulis yra neramus tik žiūrint priekin" (*Geheimnis, 62*); jeigu jo praeitis bei dabartis yra lyg kokia žalčio išnara, kurią dvasia jau paliko, bežygiuodama vis tolyn, tai kas tada yra ta pasaulio meilė, kurią Teilhard'as taip aistringai pabrėžia ir kuri, atrodo, bus jam laimėjusi daugiausia šalininkų? Kas yra tasai pasaulis, kuriam, pasak Teilhard'o, turime atsidėti, aukotis, dirbti ir kentėti. Tai nėra dabartinis pasaulis, kuris mus apsupa ir laiko. Tai būsimasis ateities pasaulis, „pasaulis priekyje (*en avant*)", pasaulis dar nesukurtas, užtat kurtinas. Tai meilė ateities vizijos, kaip ji yra susiklosčiusi Teilhard'o mistikoje. Šios vizijos grožis tiek žavi ir patį Teilhard'ą, ir ypač jo šalininkus, jog jie nė nepastebi, kad pasaulio praeitį bei dabartį jie aukoja ateičiai. Štai didžiai vaizdinga tokio aukojimo išraiška: „Dėl šios dienos (visatos atbaigimo. – *A. Mc.*) buvo verta pasauliui kentėti, būti iš pagrindų sukrėstam; verta žemei pakelti kataklizmus, augalams mirti užleidžiant kelią gyvuliams; verta silpnesniems gyvūnams suklupti stipresniųjų naguose; verta žmogui būti palenktam tamsiai gyvenimo tragikai; verta buvo Kristui kentėti Alyvų sodo agoniją ir mirti Kalvarijos kalne. Iš tiesų Teilhard'o vizija visą visatą ir žmogų apgaubia didžia perkeitimo viltimi" (*Paškus II, 18, 2*). Ir ne vienas esti šios vizijos suviliojamas. Ne vienas randa joje net paguodos. Bet retas išmąsto šią viziją ligi galo. Retas pastebi, kad evoliucijos sėkmės perkėlimas į ateitį nureikšmina *blogį*, nuvertina *dabartį* ir paniekina *asmenį*.

4

Teilhard'o kritikai jau seniai jam prikaišioja, esą jam stinga „aštresnio jausmo neatbaigtybei, nesėkmei ir tragikai"

(*Crespy, 236*); stinga todėl, kad Teilhard'as laiko blogį išsivystančio pasaulio būtinybe: „neišvengiama tamsiąja sėkmės puse", kaip jis pats sako (*Lex II, 352*). Pasak Teilhard'o, „sėkmė turi būti apmokėta tam tikrų atmatų procentu" (ten pat). Šia prasme blogis yra „neišvengiamas šalutinis pasaulio vienijimo padarinys" (ten pat). Tai „dar ne visiškai suorganizuotos vienybės būsenos išraiška" (*Lex II, 355*). Blogis piktina Teilhard'ą tada, „kai yra nenaudingas ir nepagrįstas"; tačiau „skausmas ir nuodėmė darosi suprantami ir priimtini, kai jie virsta evoliucijos sąlyga bei kaina" (*Lex II, 350*).

Prieš šitokią betgi blogio *kaip evoliucijos sąlygos* sampratą ir susipurto žmogaus sąžinė. Tai atskleidė jau Dostojevskis Ivano Karamazovo klausimu savo broliui Aliošai, ar šis sutiktų ręsti „žmonių likimo statinį" tikslu padaryti žmones pabaigoje laimingus, su sąlyga tačiau, kad šiai laimei būtinai reiktų „nukankinti tik vieną mažutį padarėlį" ir jo „ašaromis pagrįsti aną statinį", – ar Alioša sutiktų „tokiomis sąlygomis būti (šio statinio. – *A. Mc.*) architektu"[6]. Ir Alioša tyliai atsako: „Ne, nesutikčiau!" (ten pat). O Teilhard'as? Perkeldamas evoliucijos sėkmę į ateitį ir padarydamas skausmą bei nuodėmę šios sėkmės sąlyga, Teilhard'as neįžvelgė, kad *kentėti ir kankinti yra dvi to paties dalyko pusės*; neatskiriamos pusės, kaip ir visa mūsosios egzistencijos dialektika. Jeigu tad evoliucijos sąlyga bei kaina yra *auka* (pasak Dostojevskio, generolo užsiundytų šunų sudraskytas vaikas), tai tokia pat evoliucijos sąlyga bei kaina yra tada ir *budelis* (anas šunis užsiundęs generolas), kadangi auka be budelio negali būti net nė mąstoma. Tada anai pabaigos laimei pasiekti verta tamsią gyvenimo tragiką ne tik *pakelti*, bet ir *sukelti*; kitaip tariant, verta būti Kajafu, Pilotu, Neronu, Tamerlanu, Jonu Žiauriuoju, Hitleriu, Stalinu... Bet ar idėjinė sistema, kurioje auka–budelis virsta statybiniais jos pradais ir jos kaina, nėra mūsų sąžinei per brangi? *Blogis* – vis tiek kur jis būtų: gamtoje ar istorijoje – yra *niekšybės paslapties proveržis*. Ir mūsų sąžinė niekad nesutiks, kad šis proveržis „visomis savo

[6] Sobrannije sočineniji, Moskva, 1958, t. 9, p. 309

fizinėmis bei moralinėmis formomis *liautųsi* buvęs mūsų protui nepakeliamas papiktinimas (*scandale*)", kaip tai mėgina mums įtaigoti Teilhard'as (*Lex II, 355*). Užtat mes ir neperkame bilieto įeiti į jo sistemą, geriau pasilikdami lauke, kaip kad jo neperka nė Ivanas Karamazovas įeiti į tokią santvarką, kurioje pateisinama nekalto kūdikio kančia.

Pabrėždamas ateities kategoriją mąstyme ir ateities viziją buvime, Teilhard'as savaime – gal net nė nenujausdamas – *nuvertina visą pasaulio dabartį*: ji virsta niekniekiu ateities žėrėjime, tamsiu tašku atbaigos šviesoje. Ar tad verta šį niekniekį mylėti, juo rūpintis, dėl jo graužtis? Ir į šį klausimą Dostojevskis yra davęs atsakymą. Mirus paskutiniam vienos moters trejų metų sūneliui, ji niekur negalėjo rasti ramybės, nors ir buvo apėjusi jau visus vienuolynus. Galop ji kreipėsi į garsų starcą Zosimą. Šis į jos raudą guosdamas atsakė: „Žinoki, moterie, kad tavo vaikutis tikrai stovi prieš Viešpaties sostą ir džiaugiasi, ir linksminasi, ir meldžia už tave. Todėl ir tu verk, bet džiaukis!" (ten pat, p. 64). Tačiau moteris starcui atsakė taip, kaip ji atsakydavo Nikitai, savo vyrui, ją raminančiam tais pačiais žodžiais: „Žinau, Nikituška, žinau! Kur gi kitur jis galėtų būti, jei ne pas Viešpatį Dievą. Tik čia jo nėra, nėra su mumis dabar" (ten pat, 65). Šitie paprastos moterėlės žodžiai *„čia – dabar"* išreiškia *visą ateities niekybę dabarties akivaizdoje*. Nurodymas į būsimą ar anapusinį džiaugsmą skamba tarsi patyčia dabartimi. „Štai jo dirželis, – kalbėjo ana moteris toliau, – bet jo paties – taip ir nėra" (ten pat).

Pats Teilhard'as ne sykį yra pabrėžęs, kad fizikinė pasaulio entropijos idėja pakertanti kūrybines žmogaus jėgas: kam kurti, jei vis tiek viskas galų gale sustingsta ir sustos? Čia Teilhard'as buvo teisus. Tačiau jis nesuvokė, kad tokios pat stingdančios reikšmės turi ir *ateitis* kaip mąstymo bei buvimo kategorija. Jei „pasaulis, – kaip Teilhard'as teigia, – yra įdomus, tik žiūrint priekin (*en avant*)", tai kokios vertės turi tada pasaulis, žiūrint čia pat (*en présent*)? Ar yra akstino kurti dabartį, žinant, kad ji pačią jos sukūrimo akimirką išsivystančios dvasios esti peržengiama ir paliekama? Argi muzikai rašo melodijų angelų giesmėms? Argi architektai planuo-

ja Naujosios Jeruzalės šeštainį, kurio „ilgis, aukštis ir plotis yra lygūs" (*Apr 21, 16*)? Ar šios vizijos yra paskata mūsų žemės menui? Ar ana rusų moterėlė, netekusi trejeto vaikų, gimdys jų ir daugiau tam, kad jie vis keliautų pas Viešpatį Dievą ir ten linksmintųsi prieš Jo sostą? Teilhard'o teorija, išmąstyta ateities perspektyvoje ligi galo, pasirodo esanti *antikultūrinė*, nes kiekvienas kūrėjas kuria *dabarčiai* ir iš dabarties matmens. Be abejo, galima ir reikia pasiklausti, kokios reikšmės ši kūryba turi Dievo Karalystei, kuri bus atbaigta užu istorijos ribų. Tai yra daręs ir šių laiškų autorius (plg. „Krikščionis pasaulyje"). Tačiau yra neįmanoma padaryti ateitį ar antgamtinį atbaigimą mūsų kūrybos akstinu. Štai kodėl Teilhard'o pastangos skverbtis į žmonijos ateitį ir paversti ją mokslinio tyrinėjimo objektu („tikrasis mokslas yra tik ateities mokslas") pažadino aštrius M. Blondelio žodžius Teilhard'o raštams: „Iš tikro yra akiplėšiška užbėgti už akių galutiniam (Dievo. – *A. Mc.*) apreiškimui ir stengtis įspėti tai, kas yra paslėpta tarsi anapus uždangos" (*Briefwechsel, 19*).

Ta pati ateities kategorija bei vizija verčia Teilhard'ą – irgi gal nenoromis – pastūmėti į šalį konkretų žmogaus asmenį. A. Paškus kalba apie „Teilhard'o socialinės sąžinės" kryptį ir šitaip ją apibūdina: „Privalu globalinėmis pastangomis pakirsti skurdo, alkio ir ligų šaknis, kad nebūtų nei alkanų, nei nuogų, nei trokštančiųjų" (*Paškus I, 3, 99*). Apibūdinimas labai tikslus: Teilhard'o socialinė sąžinė iš tikro yra globalinė. Ji visa nukreipta į aną perkeitimo viltį, nes tik perkeistame pasaulyje nebebus nei skurdo, nei alkio, nei ligų (plg. *Apr 21, 4*). Kas tad šį trascendentinį pažadą padaro imanentinės savo minties bei veiklos mastu ar kryptimi, tas arba eschatologiją perkelia į istoriją, tikėdamasis perkeisti pasaulį kultūros priemonėmis, arba yra aklas svaičiotojas, neregįs to, kas čia pat prie jo kojų. O prie šių kojų sėdi konkretus žmogus, prašąs pagalbos jau dabar, nelaukdamas, kol bus pakirstos pačios skurdo, alkio ir ligų šaknys. Tačiau vylinga „šaknų pakirtimo" vizija kaip tik ir pridengia konkrečių simptomų tragiką atskiro žmogaus būtyje. Štai kame slypi globalinės sąžinės klaida.

A. Paškus klausia šių laiškų autorių, „ar šitoks socialinės etikos pabrėžimas yra jau „žiaurus kenčiančio žmogaus nepaisymas?" (*Paškus I, 3, 99*). Atsakau, nė kiek nedvejodamas ir net pabrėždamas: TAIP. Nes minimos globalinės pastangos, virtusios sąžinės kryptimi, kaip tik neregi atskiro asmens arba bent nelaiko *pagrindine pareiga* šiuo asmeniu pirmiausia rūpintis. Tai vadinu *tolio pagunda*, kuri šiandien vis labiau suvedžioja net ir katalikų socialinę etiką: angažuotis kovai už socialinį teisingumą kažkur toli – Vietname, Afrikoje, Pietų Amerikoje, – o palikti tarnybą čia pat esančioje ligoninėje ar nematyti paliegusio artimo toje pačioje gatvėje ir net tuose pačiuose namuose. Teilhard'o ateities vizijoje erdvės tolis virsta laiko toliu, gal net asmeniui pavojingesniu negu erdvės tolis. Kiekviename betgi tolyje atskira būtybė pasidaro smulkutė smiltelė, o jos kančia – nereikšminga skiedrelė evoliucijos obliuojamojoje visatoje. „Globalinės pastangos" yra tokio nereikšmingumo nuvalkiota formulė. Kaip Teilhard'o Dievas-Omega yra toks tolimas, tariant E. Benzo žodžiais, tarsi žiūrėtum į jį pro apverstą teleskopą (plg. *DDK, 290*), taip lygiai tolimas jo sistemoje pasidaro ir artimo asmuo. Nes *Dievas ir artimas yra susiję neatskiriamai*. Kam Dievas yra „ateities Dievas" arba „Dievas priešais mus", tam ir artimas yra ateities antžmogis, nealkstąs, netrokštąs, neliegstąs ir gal net nemirštąs. Tuo tarpu dabartinis žmogus, aptekęs skurdo bei ligų simptomais, darosi net priklus kaip ir visa gamtinė bei kultūrinė dabartis. Teilhard'as šventai tiki „augantį pasaulio asmenėjimą" (*Lex II, 248*), tačiau jis niekur nepabrėžia nelygstamos dabartinio asmens vertės, kuria juk ir remiasi visa socialinė etika; nepabrėžia todėl, kad šis dabarties asmuo jam pradingsta ateities vizijoje.

5. *Evoliucija pasaulio sąrangoje*

Pastarajame laiške apie evoliuciją Teilhard'o mąstyme kėlėme aikštėn nuostabų evoliucijos bruožą, būtent jos virtimą praeitimi. Nei medžiagoje, nei gyvybėje, pasak Teilhard'o,

evoliucijos nebėra. Ji einanti tiktai žmogaus sąmonėje. Ir štai, šis evoliucijos praeinamumas turi pagrindinės reikšmės tiek Teilhard'o mąstymui, tiek pačios evoliucijos prigimčiai. Teilhard'o mąstymą jis griežtai lenkia, kaip sakėme, ateities kryptimi: praeitis ir dabartis nebetenka jam vertės. Pasaulis yra įdomus tik žiūrint priekin, ne atgal ir ne į tai, koks jis yra dabar. Betgi šis Teilhard'ui įdomus pasaulis yra tik žmogaus pasaulis, nes ir ateitį turi tik žmonija, nebe gamta. Užtat Teilhard'as daugiausia ir atsideda žmonijos ateities keliui vaizduoti. Jis savaime virsta pranašu, pats to nenorėdamas ir net šio vardo kratydamasis (plg. *Werke V, 98*). Apie šias Teilhard'o piešiamas ateities galimybes kalbėsime skyrium. Šį kartą norėtume stabtelėti prie pačios evoliucijos kaip tokios ir pasvarstyti, ką reiškia, kad ji yra buvusi, tačiau, kad jos nebėra. Tai reikalinga todėl, kad galėtume tinkamai įvertinti Teilhard'o jai teikiamą vaidmenį tiek visatoje, tiek šiosios pažinime. Ar iš tikro evoliucija yra kosminis dėsnis, kaip tai teigia Teilhard'as?

Vienoje savo straipsnio „Pasaulėžiūra, evoliucija ir Teilhard'as de Chardinas" vietoje Leonardas Dambriūnas rašo: „Kritikuodamas Teilhard'ą, Maceina turėtų aiškiai pasakyti, ar jis priima evoliuciją tokią, kaip ją supranta mokslas, ar ne"[7]. Klausimas yra atsakytinas, sykiu betgi ir paaiškintinas, nes jis daugiaprasmis pats savyje ir per daug suprastintas sava išraiška; suprastintas todėl, kad „šiandien kiekvienas mokslas kalba apie evoliuciją" (*Melsen, 11*), tačiau kiekvienas vis kita prasme: filosofijos evoliucija nėra juk tas pat, kas ir equidų evoliucija – nuo penkiapirščio, lapės didumo arkliuko ligi vienapirščio mūsų dainų žirgo. Reikia tad manyti, kad L. Dambriūnas turi galvoje tik *gamtamokslį*. Bet ir vėl: ar esama šiandien bendros gamtamokslinės evoliucijos teorijos? Ar nėra kartais tiek teorijų, kiek gamtininkų ar bent svarbesnių jų mokyklų? O. A. Rabut pastebi, kad, skaitant Teilhard'ą, gaunama įspūdžio, esą „tikrovė yra tik *šitokia* (vadinasi, tokia, kokią ją vaiz-

[7] *Dambriūnas L.* Pasaulėžiūra, evoliucija ir Teilhard'as de Chardinas // „Aidai", 1973, Nr. 5, p. 213

duoja Teilhard'as. – *A. Mc.*) ir kad būtų nesąžininga regėti ją kitokią"; iš tikro betgi „faktų akivaizdoje yra galimas įvairus dvasios nusistatymas" (*Rabut, 65*). Pastarajame laiške esame minėję, jog paleontologiniai duomens visiems gamtininkams yra tie patys. Tačiau išvadų esama labai įvairių. Įvairių todėl esama ir evoliucijos teorijų: L. Bolkas, F. J. Buytendijkas, M. Chapiro, H. Conrad-Martiusas, Th. Dobzhanskis, A. Gehlenas, G. Hebereris, J. Huxley, J. Kälinas, K. Lorenzas, F. Meytr, P. Overhage, A. Portmannas, A. Remane, B. Renschas, G. G. Simpsonas, M. A. Vandelis, F. Welderlichas, H. Weinertas – štai gamtininkai, kurių kiekvienas yra daugiau ar mažiau kalbėjęs apie evoliuciją, ją aiškindamas vis kitaip.

Tiesa, jie visi sutaria, kad *išsivystymo pasaulyje būta.* Tačiau, kas jis yra savyje, kokių akstinų buvęs pažadintas, kaip yra ėjęs laike, kiek ilgai trukęs, kodėl dabar pasibaigęs – vis tai klausimai, į kuriuos atsakoma ne kartą skirtingai – net iš esmės. P. Overhage net kalba apie „hipotezių, priežastinių aiškinimų bei interpretacijų tvaną, kuris plūsta iš neaprėpiamos šiuo klausimu raštijos"[8]. Ar tad ne per anksti kalbėti apie „evoliuciją kaip ją mokslas supranta"? Mat *evoliucijos gamtos mokslas šiandien dar nesupranta.* Tai, pasak P. Overhage's, yra „ne kas kita, kaip bandymai duoti atsakymą atviram klausimui"[9]. Prieš keletą metų vienas Miunsterio universitete studijavęs paleontologas – šiandien jis dėsto Manilos universitete – pastebėjo: „Paleontologinių duomenų esama tiek mažai, jog tikras paleontologas tik šypsosi iš visų evoliucinių teorijų". Tai ta pati mintis, kurią reiškia ir Rabut: „Protui, kuris nori remtis faktais, čia nėra jokio tikrumo" (*Rabut, 98*). Todėl vieni gamtininkai iš viso nekuria jokių evoliucijos teorijų: jiems per maža duomenų; kiti jų kuria labai atsargiai, neperžengdami turimų duomenų ir todėl stengdamiesi pasilikti dar gamtamokslio srityje; treti betgi paverčia savas evoliucijos teorijas ištisomis sistemomis kosminio matmens. Teilhard'as priklauso prie šių pastarųjų.

[8] Das Problem der Humanisation, p. 6
[9] Ten pat, p. 371.

Užtat būtų apsirikimas laikyti evoliucinę Teilhard'o teoriją paskutiniuoju mokslo žodžiu, tarsi šalia jos nebūtų eibės kitų teorijų. Teilhard'o teorija, kaip ją apibūdina šveicarų gamtininkas A. Portmannas, yra tik „vienas tarpsnis ilgame ir dar nebaigtame ginče"[10], kadangi „biologiniai tyrinėjimai, pasak Overhage's, dar nėra pažengę tiek toli, jog galėtų pateikti galutinių išvadų. Mūsų kilmės problema dar negali būti vadinama gamtamokslišKai išspręsta"[11]. Tai tinka kiekvienai evoliucijos sampratai. Tai tinka ir Teilhard'ui. Dar daugiau: Portmannas net pastebi, kad Teilhard'o raštuose reikia „ypatingai atidžiai skirti, kas yra faktai kaip pradinio tyrinėjimo turinys (*Bestand*), o kas yra interpretacija, bandymai jungti bei suprasti, vadinasi, kas peržengia faktus"[12]. Šitoks atidumas Teilhard'o atveju yra, pasak Portmanno, reikalingas todėl, kad jo veikaluose „paleontologo darbo išvados yra sulietos (*zur Einheit geformt*) su mistiniu skendėjimu gyvybės stebukle"[13]. Nuosekliai tad tokio gamtamokslinio margumyno akivaizdoje yra per bendra teigti, esą „mokslininkai evoliuciją vadina teorija ir net faktu"[14]. Tokių, žinoma, esama. Tačiau esama ir tokių, kurie evoliucijos aiškinimus tebelaiko darbo hipotezėmis, be abejo, reikalingomis bei naudingomis, tačiau „tik tol, kol jos yra priimamos kaip hipotezės, o ne kaip išsprendimai"[15].

O pats Teilhard'as – kaip jis žiūrėjo į evoliucijos teorijas? Pastarajame laiške esame sakę, kad Teilhard'ui evoliucija nėra nei faktas, nei teorija, o *kosminis dėsnis* arba *kosminis matmuo*, kuriuo turėtų remtis visos teorijos. Šiuo dėsniu ar matmeniu jis, rodos, niekur neabejoja. Tačiau ar Teilhard'as buvo įsitikinęs, kad ir jo interpretacija arba teorinė sistema, teikta šiam dėsniui, yra neabejotina? Štai klausimas, reikšmingas ir mūsajam nusistatymui dabartinių evoliucijos teorijų atžvilgiu.

[10] Der Pheil des Humanum, Freiburg i. Br, 1960, p. 19
[11] *Overhage P.* Das Problem der Humanisation, p. 7.
[12] Der Pheil des Humanum, p. 22.
[13] Ten pat, p. 21.
[14] *Dambriūnas L.* Ten pat.
[15] *Overhage P.* Das Problem der Humanisation p. 371

1925 m. tarptautiniame žurnale „Scientia" Teilhard'as paskelbė neilgą straipsnį, pavadintą „Gamtinė pasaulio istorija". Jau pačioje pirmojo skyrelio pradžioje skaitome būdingus žodžius: „Yra aišku, kad negalima įspėti, kas atsitiks su transformistine teorija ateityje. Mūsų palikuonys tikriausiai laikys mūsuosius gyvybės evoliucijos aiškinimus labai vaikiškais ir juos didžiai pataisys"; kas išliks, tai „žvilgis į organinį gyvybės formų priklausomumą" arba „į pagrindinę visatos vienybę" (*Werke IV, 154–155*). Vadinasi, pats Teilhard'as *laiko evoliucijos teorijas praeinančiomis*. Dar daugiau, gamtamokslio pažangos šviesoje, žiūrint į jas iš ateities perspektyvos, jos atrodysiančios net *vaikiškos*. Ir tai visiškai nuoseklu. Juk kas mąsto evoliuciškai, negali manyti, esą kuri nors teorija išliksianti neperžengta, ypač jeigu ji dabartyje yra atremta dar tik į negausius tikrovės duomenis. *Teilhard'as evoliuciją taiko ir pačiai evoliucijos interpretacijai*. Evoliucijos teorijas jis pats mažiau vertina ir mažiau gina, negu šiandieniniai jo šalininkai.

Šitokio nusistatymo akivaizdoje peršasi dvi išvados: a) *nėra jokios būtinybės filosofui ar teologui priimti ar atmesti evoliucijos teoriją, kol ji nėra gamtamokslio tiesa, o tik įvairiopa gamtininkų hipotezė*; b) *nėra jokios būtinybės filosofijai ar teologijai perdirbti savas sąvokas pagal evoliucijos teoriją*. – Pirmuoju atveju filosofas ar teologas nėra tinkamas patikrinti evoliucines teorijas gamtamokslio plotmėje. Todėl jis palieka jas aiškintis patiems gamtininkams. Jis įsijungia į ginčą tik tada, kai gamtininkai – sakysime, Teilhard'as – pereina į filosofiją ar teologiją. Tada jis svarsto šį perėjimą filosofijos ar teologijos metodu bei jų sąvokomis. Taip yra elgęsis ir šių laiškų autorius. Antruoju atveju reikia nepamiršti, kad jokia gamtamokslinė teorija nei filosofijos, nei teologijos tiesų negrindžia, nes nepasiekia nei būties kaip tokios (filosofijos objektas), nei tikėjimo kaip laisvo apsisprendimo (teologijos objektas). Manyti, kad ta ar kita gamtamokslinė teorija, net ir virtusi gamtamokslio tiesa, keičia mūsų filosofiją, teologiją ir net dorovę, reiškia apgaudinėti patį save.

Teilhard'o pavyzdys ir šiuo atveju gali būti mums pamoka. Jo šalininkai laiko jį didžiai pažangiu. Iš tikro tačiau nau-

jų gamtamokslinių teorijų atžvilgiu jis buvo toks pat atžangus, kaip ir dauguma teologų. Jis taip lygiai nesuprato tikėjimo bei dorovės nepriklausomybės nuo šių teorijų, kaip to nesupranta dabar nė jo šalininkai. Tai labai vaizdingai parodo *Teilhard'o nusistatymas Alberto Einsteino* atžvilgiu. Po Pirmojo pasaulinio karo pradėjus smarkiai populiarėti reliatyvybės teorijai, ne vienas (net ir bolševikai) įžiūrėjo joje perversmą ne tik kosmologiniame pasaulėvaizdyje, bet ir ontologinėje, resp. teologinėje pasaulėžiūroje. Ir štai Teilhard'as kaip tik ir buvo vienas iš baimingųjų: Einsteino teoriją jis laikė didžiuliu pavojumi. Laiške H. de Lubacui (1930.VII.31) Teilhard'as rašo: „Žurnalas „Revue des questions scientifiques" prašo mane paskelbdinti straipsnį apie „Le phénomène humain", kur man yra pasisekę išreikšti eilę gana svarbių dalykų – kai kuriais, tiesa, negalėčiau įsijungti į mokslo „pažangininkus (*avancés*)". Mano teiginys iš tikro skamba, kad žmogus yra raktas visatai suprasti (visata yra kiekvienam tikram mokslui nebeatgręžiamas kelias į dvasią). Nūnai, eidami pranašui Einsteinui iš paskos, nemaža fizikų (arba plepių) pradeda skelbti baigtinį ir apgręžiamą (*reversible*) pasaulį, kuriame laikas turėtų užleisti vietą erdvei: ši laikoma galutine ir grindžiamąja tikrove. Visa tai man atrodo kaip ultra specializuotų smegenų geometrizacijos kliedėjimas (*délire*). Tokios idėjos iš pagrindų sugriautų bet kokį tikėjimą, bet kokią dorovę ir net bet kokį norą tyrinėti. Ir vis dėlto jos sklinda visur. Štai kodėl aš ir įsirikiuoju į „atžangininkus" (*retardaires*)" (cit. *Lubac, 230–231;* plg. *Briefwechsel, 174–175*). Lubacas pagiria šį Teilhard'o nusistatymą kaip „sveiko žmogaus proto rimtumą", kuris sugebėjęs „atsispirti mokslinių madų traukai" (*Briefwechesel, 174*).

Bet štai praėjo pora dešimtmečių, Einsteino teorija buvo priimta – net ir sovietų – ir nieko neatsitiko: nesugriuvo nei tikėjimas, nei dorovė, nežlugo nė noras tyrinėti. Teilhard'o įsitikinimams, kad Einsteino teorija esanti tiek susijusi su tikėjimu bei dorove, jog, ją priėmus, šie sugriūsią „iš pagrindų (*radicalement*)", pasirodė buvęs apgaulus. Ar tai ne nurodymas ir mūsų dienų teologams – tik *atvirkščias*? Kaip relia-

tyvybės teorija tikėjimo nesugriovė, taip evoliucijos teorija – net ir pasiekusi reliatyvybės teorijos tikrumo – tikėjimo nesustiprins. Įvairūs kosmologiniai pasaulėvaizdžiai gali tą ar kitą tikėjimo tiesą nušviesti, bet jie negali jos nei sugriauti, nei pastatyti. Štai ko neskiria Teilhard'o šalininkai, teikdami evoliuciniam pasaulėvaizdžiui *grindžiamosios* reikšmės[16]. O ar teilhardinis nušvietimas yra *tikras*, ar gal iškraipąs tikėjimo tiesas, tai tam įžvelgti ir yra filosofinė bei teologinė kritika. Juk jeigu Lubacas giria Teilhard'o kritinį-neigiamą nusistatymą *reliatyvybės* teorijos atžvilgiu kaip sveiko žmogaus proto atspirtį mokslo madoms, kodėl turėtų būti peikiamas toks pat nusistatymas *evoliucijos* teorijos atžvilgiu? Argi evoliucijos teorija šiandien yra geriau gamtamoksliškai pagrįsta negu reliatyvybės teorija? Reliatyvybės teorijos šiandien niekas nė nesapnuoja jungti su teologija. Tuo tarpu evoliucijos teorija yra pagimdžiusi ištisą evoliucinę teologijos mokyklą. Todėl šios mokyklos atžvilgiu ir reikia kritinio nusistatymo bei pasisakymo. Tai lygiai toks pat kelias, kuriuo savo metu yra ėjęs ir Teilhard'as ne tik ryšium su Einsteinu, bet ir su kitomis teorijomis, pavyzdžiui, su geologijos ir geofizikos teorija, esą žemės reiškiniai *periodiškai* banguoją (plg. *Mensch, 0–81*).

2

Pasvarstę evoliucijos rangą mokslinio pažinimo srityje, stabtelėkime dabar prie paties branduolio: *išsivystymo pasaulyje būta, tačiau jo nebėra.* Nei gyvybė nebekyla iš neorganinės medžiagos, nei žmogus iš gyvybės. *Omne vivum e vivo* – štai dėsnis, kuris dabar valdo visus gyvosios gamtos reiškinius. Tai pripažįsta ne tik Teilhard'as, bet ir sovietų gamtininkai (A. I. Oparinas). Palikime gamtos mokslui spręsti, kodėl taip yra. Palikime taip pat *science ficton* viltį, kad gal kur nors visatos erdvėje evoliucija tebeeina ir toliau, kildindama gyvybę iš medžiagos, o protingas būtybes iš gyvybės lyčių.

[16] Plg. *Dambriūnas L.* Ten pat, p. 218.

Pasvarstykime tik tai, kas neabejotinai tikra, būtent: *žemėje gamtinės evoliucijos nebėra.* Ką tai reiškia pačiai evoliucijai? Kas yra tasai išsivystymas, kuris yra sustojęs – ne poilsiui, bet kaip pabaiga?

a. Teilhard'as dažnai kalba, kad pasaulis yra „ne kosmas, o kosmogenezė", vadinasi, ne pastovybė, o kintamybė, kurioje „stovi viena ir ta pati energija per medžiagėjimo, gyvybėjimo ir sąmonėjimo (*reflexion*) slenksčius" (*Lex II, 79*). Evoliucija esanti „išraiška šio perėjimo nuo kosmo būklės į kosmogenezės būklę" (*Lex II, 80*). Šia prasme ir sakoma, esą Teilhard'as „statinio pasaulio viziją yra pakeitęs dinaminio pasaulio vizija" (*H. Lubac*, cit. iš: *Briefwechsel, 153*; plg. *Lex II, 81*). Bet kaip visa tai atrodo akivaizdoje pasaulio, kuriame evoliucijos nebėra? Jeigu ir sutiktume su Teilhard'u, kad evoliucija toliau vyksta žmogiškosios dvasios srityje arba noosferoje, tai vis tiek medžiaga ir gyvybė pasiliktų šalia šio tolimesnio vyksmo: šių pasaulio sričių genezė jau yra pasibaigusi. Prieš mus tįso medžiaginis ir gyvybinis pasaulis toks, koks jis yra buvęs prieš milijonus, ar gal net milijardus metų. Ar tad galima kalbėti, kad pasaulis yra ne kosmas, o kosmogenezė, vadinasi, ne pastovus būsmas, o išsivystantis tapsmas? Be abejo, tiek medžiaga, tiek gyvybė juda bei kinta. Tačiau šis judėjimas bei kitimas nebėra evoliucinis, vadinas, nebėra genezė arba ko nors naujo kilimas. *Gamtoje nebekyla nieko naujo.* Ir tai – pabrėžiame dar sykį – trunka jau milijonus, ar net milijardus metų.

Jeigu tad stebime pasaulį tokį, koks jis yra dabar, o ne koks yra buvęs praeityje, esame tiesiog verste verčiami teigti Teilhard'ui priešinga prasme, atsiremdami į jį patį: nebeišsivystąs pasaulis yra kosmas, ne kosmogenezė. Paversti jį kosmogeneze reikštų grąžinti jį į tokią padėtį, kurioje jis yra buvęs labai tolimoje praeityje, bet kuri visiškai nebeatitinka jo gyvenamos dabarties. Ar tad tiesa, kad Teilhard'as statinį pasaulio vaizdą pakeitė dinaminiu? Apie pasaulio dabartį Teilhard'as nepasakė nieko, kas nebūtų buvę žinoma ir anksčiau. Juk išskyrus tik graikų eleatų mokyklą (Ksenofontas,

Parmenidas, Zenonas), kuri judėjimą bei kitimą laikė pojūčių apgaule, visa Vakarų filosofija aiškino būtį *kaip slenkančią iš galimybės į tikrenybę* (*de pontentia ad actum*). Argi kitokia galėtų būti samprata pasaulio, kuris nebeišsivysto, o tik juda – iš tos pačios esamos galimybės vis į tą pačią tikrenybę kaip anos galimybės išskleidimą? Energija susidėsto atomais bei molekulėmis ir *pasilieka*; gyvybė susidėsto rūšimis ir taip pat *pasilieka*. Šis gamtinis judėjimas neperžengia pasiektos išdavos ir nebeina toliau, grįždamas vis atgal ir kartodamasis be galo. Kalbėti tad, esą „evoliucijos filosofijoje esmės kategorija yra pakeista tapsmo arba proceso sąvoka, gi procesas nėra esmės išskleidimas, bet jos pakeitimas" (*Paškus I, 2, 68*), reiškia kalbėti apie kadaise buvusią kosmogenezę, bet ne apie dabar esantį kosmą, kurio medžiaginėje ir gyvybinėje sąrangoje nėra jokio esmės pakeitimo, o tik jos išskleidimas – vis tuo pačiu pavidalu. Nes čia nebėra to, ką A. Paškus vadina „augimas makrokosminėje plotmėje" (I, 1, 16). Kur evoliucijos nebėra, ten yra augimas tik mikrokosminėje arba individualinėje plotmėje. O augimas individualinėje plotmėje yra išskleidimas tos pačios jau pradinėje galimybėje slypinčios esmės. Beevoliucinėje gamtoje „būtis vystymosi pradžioje lieka esmiškai ta pati, kaip ir jos augimo pabaigoje" (*Paškus, ten pat*). Tai yra ne tik graikų filosofijos įžvalga, kaip aiškina Paškus, bet tai yra ir būtina išvada iš Teilhard'o teiginio, esą gamtinis kosmas yra atsidūręs tarsi muziejuje. Juk jeigu gamtoje evoliucijos nebėra, tai tuomet visa jos sąranga negali būti suvokiama nei kaip *gryna pastovybė* (Parmenido prasme), nes gamtoje viskas juda; nei kaip *esmę keičiąs tapsmas* (evoliucine prasme), nes čia tas pat kyla vis iš to paties: iš gilės išauga (judėjimas) vis ąžuolas, o ne baravykas (pastovumas). Bet tai ir yra ne kas kita, kaip aristoteliškai scholastinė samprata: *judėjimas yra perėjimas iš galimybės į tikrenybę*. Ir šitokia samprata visiškai tiksliai nusako dabartinę pasaulio padėtį.

Ar tad senieji mąstytojai nebuvo kartais arčiau tikrosios pasaulio būklės negu Teilhard'as? Aristotelis, teigdamas esmės pastovumą kitime, kalbėjo apie pasaulio *dabartį*: pasau-

lio praeitis jam buvo nežinoma. Teilhard'as, teigdamas esmės kitimą įvairiose genezėse (taip interpretuoja Teilhard'ą A. Paškus, I, 1, 16–17), turi galvoje pasaulio *praeitį*: pasaulio dabartis jam neįdomi. Tačiau argi mes gyvename buvusiame pasaulyje? Pasaulis kaip mūsų egzistencijos erdvė ir mūsų pažinimo objektas yra ne pasaulis prieš milijardus metų, bet šis apčiuopiamas, *dabartinis* pasaulis. O jis yra nebe kosmogenezė, bet jau kosmas, kildinąs savo daiktų esmę vis iš tos pačios jau esančios esmės. Kalbant Teilhard'o terminais, konvergencijos (statmeninio telkimosi) dėsnis yra liovęsis veikti; yra likęs tik divergencijos (gulstinio sklidimo) dėsnis: *medžiaga ir gyvybė skleidžiasi platyn, bet nebekyla aukštyn.* Be abejo, galima tokį pasaulį laikyti muziejiniu, nuobodžiu, sustingusiu ir juo nesidomėti. Tačiau negalima neigti jo tikrovės. Aristotelis kaip tik ir kreipė savo akis į šitokį pasaulį, nes tai yra mūsų pasaulis. Tuo tarpu Teilhard'o žvilgis, visa jėga nukreiptas į ateitį, skrieja viršum šitokio pasaulio, o tuo pačiu ir viršum mūsosios tikrovės.

b. Teilhard'as svarsto kosmą laiko matmenimi (*dimension*). Jį ypač domina „organinis laikas", vadinasi, toks laikas, kuris, „eidamas žingsnis po žingsnio negrįžtamai vis priekin, gamina visumą" (*Lex II, 382*). Šis „organinis laikas" turi kryptį; jis nėra belytė slinktis, o eiga į tam tikrą tašką; jis ne tik ardo, bet ir kuria (plg. *Lex II, 383*). Tokio laiko atradimas, pasak Teilhard'o, „naujai apipavidalinęs visą mūsų patyrimo lauką" (ten pat). Teilhard'as prikaišioja seniesiems mąstytojams, esą „būtį sieję su laiku tik iš viršaus" (*Lex II, 383*). Tuo tarpu jam laikas yra paties kosmo matmuo, kaip ir evoliucija, nes evoliucija iš tikro ir yra ne kas kita, kaip *kryptingas laikas*, matuojamas augimu (plg. *Lex II, 382–383*).

Bet ir vėl: kaip visa tai suderinti su pasauliu, kuriame evoliucijos nebėra, vadinasi, su dabartiniu mūsų pasauliu? Mes žinome, kad ir gamta turi laiką. Tačiau šis gamtos laikas anaiptol nėra toks, kaip jį apibūdina Teilhard'as. *Beevoliucinės gamtos laikas yra belytis.* Jis neturi krypties, vadinasi, taško, į kurį slinktų. Jis eina ratu. Evoliucijai medžiagoje bei

gyvybėje baigusis, baigėsi ir ortogenezė (kryptingumas), kurią Teilhard'as ypatingai pabrėžia, kadangi „be jos būtų tik sklaidymasis": gyvybės kilimo aukštyn esama tik ortogenezėje (*Lex II*, 223). Betgi dabartiniame gamtos pasaulyje gyvybės kilimo aukštyn kaip tik nebėra. Tuo paču nebėra ir ortogenezės. Ortogenezė pasirodo esanti taip pat tik pasaulio praeities reiškinys. Dabartiniame kosme ji neturi jokio atitikmens. Štai kodėl daugelis gamtininkų, stebėdami atidžiai *dabartinę* gamtą, ortogenezę evoliucijoje ir neigia. Tuo jie atitinka kosmo dabartį. Ar jie atitinka ir kosmo praeitį, klausimas lieka atviras.

Ir štai kaip tik čia ir atsiskleidžia viso gamtinio kosmo *neprasmingumas*, žiūrint į šį kosmą *evoliucijos žvilgiu*. Jei evoliucija turi kryptį, tai ji, šio krypties taško traukiama (pasak Teilhard'o, šis galutinis taškas yra Omega arba Dievas), yra paėmusi užnugaryje tiek medžiagą, tiek gyvybę. Gamtinis kosmas buvoja ir toliau, tačiau jis buvoja tarsi kokia senienа, tarsi koks muziejinis rinkinys, tariant paties Teilhard'o žodžiais (plg. *Entstehung*, 28). Kokios prasmės turi šitos senienos buvojimas milijardus metų? Dar blogiau: šis muziejinis rinkinys ir *dauginasi*. Tiesa, jis nebekyla aukštyn, bet jis sklinda platyn. Vis atsiranda atomų ir molekulių; vis gema esančios gyvybės individų eibės. *Kodėl*? Kokios prasmės turi šis gamtos judėjimas ratu? Nes priekin jis nebeeina. Jo tikslas – žmogus – jau pasiektas labai seniai. Jei gamtinis kosmas yra apspręstas žmogui kaip tiesioginiam savo tikslui savo genezėje, tai, šiai genezei baigusis, visas anas kosmas *yra virtęs gryna neprasme*: tiek savo buvojimu, tiek ypač savo dauginimusi.

Ši neprasmė dar paryškėja, kai į evoliuciją įjungiamas *Dievas*: „Evoliucija pati gi nieko nekuria, o yra tik nuolatinio Dievo kūrimo išraiška erdvėje ir laike" (*Paškus I, 2, 68*); „Dievas sukūrė pasaulį iš nieko ir toliau jį visą laiką palaiko, formuoja bei vysto"[17]. Jeigu taip iš tikro ir būtų, tai Dievas būtų panašus į tokį Europos ar Amerikos įmonininką, kuris dar ir 1973 metais vis tebegamintų medinius arklus, nors jais nie-

[17] *Dambriūnas L.* Ten pat, p. 221

kas šiuose kraštuose jau nebearia. O gal evoliucijai pasibaigus, pasibaigė ir daiktų įgalinimas „peržengti savo galias" ir Dievo „tiesioginėje įtakoje" pagaminti padarinių, kurių jie negalėtų patys vieni padaryti, kaip Dievo dalyvavimą evoliucijoje aiškina A. Paškus (ten pat)? Tai būtų logiškiausia išvada. Tačiau ji čia pat pažadintų klausimą: jei Dievas yra nebūtinas gamtai sklisti platyn, kodėl jis turėtų būti buvęs būtinas jai kilti aukštyn? Juk šis kilimas aukštyn Teilhard'o teorijoje yra jau esančio daigo ar padėlio telkimasis (*concentration*) arba, kaip Teilhard'as žodiškai sako, „perėjimas nuo žemesnio į aukštesnį centro sudėtingumą (*complexité*)" (*Lex I, 296*). Mat Teilhard'as – priešingai A. Paškaus interpretacijai („čia nebegalioja tapatybės dėsnis"; I, 1, 17) – tapatybės dėsnį pripažįsta, visur jį regi ir net pabrėžia: „Niekas pasaulyje, perėjęs visus išsivystymo laipsnius (tebūtų šie ir labai reikšmingi), negalėtų vieną dieną pasirodyti kaip galutinis tikslas, jei jo nebūtų neaiškiai buvę jau pradžioje" (*Lex I, 296*; plg. *303, 306*). Jei betgi viskas, kas evoliucijos eigoje pasirodo kaip tikslas, yra buvę pradžioje, tegu ir neaiškiai, tai kodėl šio tikslo pradiniam diegui ar padėliui išvystyti reiktų Dievo-Kūrėjo? Kodėl tam nepakaktų energijos rūšių: radialinės ir tangentinės, kurioms tiek svorio teikia Teilhard'as?

Įjungti Dievą į evoliuciją nėra taip lengva, kaip daugeliui šiandien atrodo. Evoliucijos pabaiga gamtiniame kosme yra viena iš tokių sunkenybių: *arba Dievas yra būtinas ir gamtos sklidimui platyn* (sakysime: viščiukui išsiperėti) *arba jis nebuvo būtinas nė jos kilimui aukštyn* (sakysime: amino rūgštims susijungti į pirmą gyvą celę). Jeigu tačiau gamta skleistųsi ir dabar Dievo „tiesioginėje įtakoje" (*Paškus I, 2, 68*), tai tokiu atveju Dievas būtų ne Kūrėjas, o tik žiedėjas, nes čia Jis juk nekurtų nieko iš nebūties, o tik skleisdintų pirminius daiktų diegus, visiškai neprasmingus, evoliucijos pralenktus. Tai būtų iš tikro nereikalingas Dievo įjungimas į gamtos veiksmus, kuriuos ji atlieka savo galiomis. Bet, nereikalaudami Dievo gulstiniam kosmo *sklidimui*, kokiu pagrindu mes Jo galime reikalauti statmeniniam kosmo *kilimui*, kuris, pasak Teilhard'o, yra buvęs ne kas kita, kaip esančių pradme-

nų telkimas į vienį? *Dievas-Kūrėjas yra tik tol, kol Jis kuria iš nebūties.* Kai tik Jį paverčiame Įgalintoju „sukurtas priežastis peržengti savo galias" (*Paškus I, 2, 68*). Jis tampa platoniškuoju žiedėju arba demiurgu, ateinančiu pagalbom anoms priežastims, kadangi be Jo „jos vienos pačios negalėtų (to ar kito dalyko. – *A. Mc.*) padaryti" (*Paškus, ten pat*). Tik iš kur mes žinome, kada ir ko „sukurtos priežastys pačios vienos negali padaryti? Evoliucijoje veikiąs Dievas todėl ir yra *deus ex machina.* Jis atsiranda visur, kur evoliucijos filosofija ar teologija užkliūva: *„ad adiuvandum me festina* – paskubėk man padėti"!!!

c. Evoliucijos pasibaigimas gamtiniame kosme yra, kaip matome, *didžiulis klausimas ir pačiai evoliucijos prigimčiai.* Visų pirma: ar gali evoliucija būti kosminis dėsnis ar kosminis matmuo, jeigu ji vieną dieną pasibaigia? Net jeigu ji ir vyktų dvasios srityje toliau, tai *gamtiniam kosmui* ji vis dėlto nebebūtų joks dėsnis ir joks matmuo, kadangi čia jos iš viso nebėra. Gamtai ji būtų *tik praeinanti apraiška.* O praeinanti apraiška niekad negali būti struktūrinis dėsnis, kaip evoliuciją vadina Teilhard'as.

Antra: Teilhard'as teigia, esą visi daiktai, taigi ir medžiaga, turį „vidinę pusę (*le dedans*)", ir evoliucija esanti ne kas kita, kaip „nuolatinis šios „psichinės" arba „radialinės" energijos augimas laiko eigoje" (*Lex II, 26*). Bet kai evoliucija gamtiniame kosme pasibaigia, ar tada išnyksta ir ana daiktų vidinė pusė? Ar dabartinė medžiaga ir gyvybė šios vidinės pusės nebeturi? Jei nebeturi, tai tada ši vidinė pusė irgi yra tik *praeinanti apraiška,* nepriklausiusi nei medžiagos, nei gyvybės esmei. Tada dabartinė medžiaga nebeturi nė ano pradinio sąmonės diego: ji yra *negyva* tiesiogine ir pilnutine šio žodžio prasme. O jeigu medžiaga liko tokia pat, kokia ji buvo evoliucijos pradžioje, tai kodėl joje esanti sąmonė arba ana „radialinė energija" nebeauga ir toliau? Sąmonę medžiagoje lengva paversti prielaida ir ant jos statyti visą evoliucijos rūmą. Bet labai sunku ją pateisinti tada, kai evoliucijos nebėra, o medžiaga buvoja ir toliau, nieko iš savęs neišvystyda-

ma. Ar ši sustingusi medžiaga – „atomų pasaulis prilygsta sustingusiam rinkiniui" (*Teilhardas*) – tebeturi sąmonę? O jei tebeturi, tai kodėl ji yra „sustingęs rinkinys"?

Trečia: Teilhard'as tvirtina, kad šalia *entropijos* (visatos sustingimas) ir *ekspansijos* (visatos plitimas) esama dar ir trečio dėsnio – *kompleksijos*: „tai srovė, kuriai nusilenkia visi daiktai be išimties" (*Entstehung*, 32). Iš šios daiktų kompleksijos kyla sąmonė, gyvybė, galop savisąmonė žmogaus dvasios pavidalu. Tačiau ir vėl: kodėl ši kompleksija ne visoje medžiagoje ir ne visoje gyvybėje eina ligi galo? Tik mikroskopinė medžiagos dalelė buvo kompleksijos dėsnio praeityje pakelta į aukštesnį laipsnį gyvybės pavidalu: keletas (o gal tik viena) amino rūgščių molekulių tapo gyvomis. Tik keletas (o gal tik viena pora) nežinomo gyvio individų tapo žmonėmis. Visi kiti atomai, visos kitos molekulės, visos kitos gyvių rūšys liko tokie, kokie buvę. Kodėl kompleksijos dėsnis, turįs, pasak Teilhard'o, veikti visuose daiktuose „be išimties", kaip tik tokią išimtį padarė neįstengdamas ar gal „nenorėdamas" visą medžiagą paversti gyvybe ir visą gyvybę dvasia? Kodėl ši kompleksija dabartiniame gamtiniame kosme iš viso nebeveikia? Būdama toks pat dėsnis kaip ir entropija, ji turėtų juk pasilikti tol, kol yra pasaulis.

Štai tie kritiniai klausimai, kurie Teilhard'o evoliucinės teorijos filosofinę pusę padaro labai abejotiną: filosofiniu atžvilgiu ši teorija pasirodo esanti tik užbraiža, pilna nepatvirtintų prielaidų ir neatsakytų bei neatsakomų klausimų. Šie klausimai kyla iš fakto, kad gamtiniame kosme evoliucijos nebėra. Tai faktas, pripažįstamas ne tik Teilhard'o, bet, kiek autoriui žinoma, ir apskritai gamtininkų. Tačiau šis faktas nėra pakankamai apmąstytas tos ar kitos teorijos šviesoje. Autoriui net atrodo, kad kiekvienos evoliucinės teorijos išeities taškas turėtų būti ne tai, kad evoliucija yra buvusi praeityje, bet tai, kad jos nebėra dabartyje. Tik su evoliucijos pasibaigimu susidorojus filosofiškai, galima būtų nušviesti ir jos prasidėjimą bei eigą. Teilhard'as evoliucijos nebuvimo gamtiniame kosme giliau nesvarsto: jis palieka jį kaip neįdomų ir žen-

gia toliau į dvasios sritis. Bet kaip tik todėl jis ir neįstengia pateisinti pagrindinių savos teorijos *prielaidų* ir net pačios evoliucijos *sampratos.*

6. Evoliucija ir istorija

Paneigęs evoliuciją dabarties gamtiniame kosme, Teilhard'as mėgina gelbėti ją kaip struktūrinį visatos dėsnį, perkeldamas išsivystymą į dvasinį kosmą arba, jo terminais kalbant, noosferą. Šiuo vardu jis vadina „mąstantį sluoksnį, kuris, sklindant žmogiškajai zoologinei grupei, susidarė viršum biosferos" (*Lex II, 202*). Šis sluoksnis esąs „iš tikro naujas" (ten pat); jis esąs „tankesnis, negu visi kiti ankstesnieji sluoksniai" (ten pat); jis sudaręs „ištisinę mąstymo plėvę aplinkui visą žemę" (*Lex II, 203*). Šiame tad sluoksnyje dabar kaip tik ir yra susitelkusi evoliucijos jėga: „Kiekviena vertybė, kiekvienas veiklumas, kiekviena pastanga, kurie pradžioje slypėjo kosminėse skiautėse, kildindami mūsų pasaulį, yra dabar noosferos viršūnėje" (*Mensch, 171*). Kaip atskira būtybė (*element*) „žmogus keistis nebepajėgia. Tačiau ar nebūtų tikras evoliucijos būdas būti jam sudedamąja visiškai evoliucijos apimtos noosferos sistemos dalimi?" (*Lex II, 205*). Kitaip sakant, *žmogaus buvojimas noosferoje yra tolimesnio išsivystymo lytis.* Tai „antrojo laipsnio evoliucija" arba „sąmoninga evoliucija", kaip šį išsivystymą vadina Teilhard'as (*Entstehung, 117*). Šia prasme jis ir teigia, kad „žmogaus išsivystymas anaiptol dar nėra pasiekęs savos viršūnės" (*Entstehung, p. 119*). Priešingai, jis eina tolyn „pilnu polėkiu" (ten pat), stumdamas priekin ir evoliuciją kaip kosminį matmenį.

1

Kur glūdi noosferos vyksmo esmė? Ne kur kitur, o žmogaus tobulėjime: visa juk Teilhard'o sistema rymo ant evoliucijos kaip kilimo aukštyn. Ne tai Teilhard'ui svarbu, kaip daugeliui gamtininkų, kad vienas dalykas išsivysto iš kito,

bet tai, kad tobulesnis dalykas išsivysto iš netobulesnio. *Visatos judėjimas pirmyn, reiškia Teilhard'ui ir jos judėjimą aukštyn* (plg. *Lex I, 82–86*). Tai tinka gamtiniam kosmui, tai tinka ir dvasiniam kosmui arba noosferai.

Kokios betgi *rūšies* yra šis žmogaus tobulėjimas? Jau pakartodami esame sakę, kad, pasak Teilhard'o, žmogus kaip individas biologiškai nebeišsivysto (plg. *4-o laiško 2 str.*). Teilhard'ui atrodo, „kad viršinis žmogaus tipas nebesikeis" (*Werke Iv, 109*). Tačiau iš kitos pusės, Teilhard'as stipriai pabrėžia, kad „žmogus savo prigimtimi dar nėra baigtas, dar nėra visiškai sukurtas" (*Lex I, 298*). Jis vadina „nelaimingiausia išmone" pažiūrą, esą „žmogus yra visiškai paruoštas" (ten pat). Priešingai, jis yra „pilnas išsivystymo tiek pats savyje, tiek aplink save" (ten pat). „Energijos ir biologijos žvilgiu žiūrint, – sako Teilhard'as, – žmogiškoji grupė yra dar visai jauna, visai šviežia", todėl ji gali „gyventi bei išsivystyti dar milijonus metų" (*Lex II, 143*; plg. *Werke V, 388*). Betgi šis išsivystymas einąs nebe biologinėje plotmėje. Tiesa, kartais Teilhard'as kalba ir apie „biologinį telkimąsi" (*Pilger, 116*), apie „žmonijos smegenėjimą" (Lex II, 72–73) ir net apie „biologinę žmogaus ultraevoliuciją" (*Pilger, 165*), tikėdamasis, kad mokslas „atsigręš į protą, iš kurio jis pats kyla", ir savo jėgas sutelks „atskiro žmogaus smegenims papildyti bei anatomiškai patobulinti" (*Entstehung, 118*). Vis dėlto šios Teilhard'o viltys yra arba smulkios (pvz., elektroniniai įrankiai padeda mūsų galioms) arba utopinės (pvz., cheminiai veiksniai gali išauginti mums naujų organų). Tuo tarpu tikrasis Teilhard'o dėmesys yra sutelktas į žmogaus tobulėjimą *visuomeniniu būdu* arba, kaip jis sako, į „kolektyvinį smegenėjimą" (*Entstehung, 118*). Tačiau kadangi kolektyvinių smegenų biologine prasme nėra, todėl šis kolektyvinis smegenėjimas ir gali būti suprastas tik dvasiškai kaip sutelktinis sąmonės stiprėjimas.

Pasak Teilhard'o, žmogus yra gimęs „ne tik kaip individas, bet ir kaip rūšis. Tai ir yra pagrindas regėti jame užu individo ciklo dar ir rūšies ciklą ir šį tyrinėti" (*Werke V, 15–16*). Noosfera kaip tik ir esanti erdvė šiam rūšies ciklui išsi-

vystyti. Kaip individo evoliucijoje būta „kritinio individualinės refleksijos taško" (*Lex I, 54*), kurį peržengus gyvybinė sąmonė virtusi žmogiškąja savisąmone, taip ir rūšies evoliucijoje turėtų būti „antrasis kritinis refleksijos bei smegenėjimo taškas, jau nebe individualus, o šį sykį noosferinis kritinis taškas" (ten pat). Tai būtų „aukščiausioji sąmonė", kuri stosianti „entropijos vieton" (*Geheimnis, 30*) ir neleisianti visatai sustingti. Į šią sąmonę arba aną antrąjį kritinį tašką dabar ir žygiuojanti visa žmonijos istorija. „Žmonija pratįstanti anapus mūsų individų; kolektyviai glausdamosi, ji einanti viršum mūsų galvų kažkokios *antžmonijos* kryptimi" (cit. iš: *Lubac, 300*). „Tuo ar kitu pavidalu ultražmogiškumas (*l'Ultra-Humain*) atžygiuoja" (ten pat). „Kažkas didesnio, sudėtingesnio, sutelktinesnio, negu žmonija, žengia pro mūsų akis anapus Žemės Dvasios" (cit. iš: *Lubac, 304*). Kuriasi „bendra siela"; artėja *„dvasios triumfas"* (cit. iš: *Lubac, 315*); vyksta „antrasis tapimas žmogumi" (cit. iš: *Smulders, 150*).

Visi šie posakiai rodo, kad vargu ar *autentinė* yra A. Paškaus pastanga aiškinti Teilhard'o skelbiamą žmogaus išsivystymą antžmogiškumo linkui *psichologiškai-dorine prasme*: „tai vyksta ne ontologinėse gelmėse, o psichologiniame, patirtiniame paviršiuje" (*Paškus I, 3, 97*). Nes suvesti šią, kaip Teilhard'as vadina, antrojo laipsnio evoliuciją į „žmogaus psichinių galių vystimąsi" (*Paškus, ten pat*) reikštų sumenkinti visą Teilhard'o noosferos sampratą. Juk kad žmogaus galios išsivysto, kad esama skirtumo tarp laukinio ir kultūringo žmogaus, kad žmonija glaudžiasi visuomeniškai, teisiškai, ūkiškai, politiškai, – visa tai yra tokie savaime aiškūs dalykai, jog, padarius juos noosferos turiniu ir regint juose tolimesnės evoliucijos esmę, visa Teilhard'o žmonijos ateities vizija virsta gryna banalybe. Jeigu Teilhard'as teigia, esą noosfera artinasi prie savo kritinio taško, kurio pasiekusi ji duos šuolį į antžmogiškumą, tai jo mintyje šis šuolis turi turėti tokios pat reikšmės, kaip ir gyvulio sąmonės šuolis į žmogaus savisąmonę: *tai šuolis į naują būtybę* (plg. *Werke V, 386*). Todėl ir noosferos išsivystymą Teilhard'as vadina antevoliucija (cit. iš: *Lubac, 300*) ir kalba apie „sutotalintą žmoniją" (*Lex II, 146*)

bei apie „antžmogišką (*surhumaine*) pavidalą" (*Lex II, 147*), kuris išnirsiąs šio išsivystymo eigoje. Jei visa tai išsisemtų geresnėmis susižinojimo, sugyvenimo, tyrinėjimo, lavinimosi, apsirūpinimo priemonėmis, tai visas Teilhard'o aprašymas, kaip vartai į antžmogiškumą" (*Mensch, 237*) atsidarys, būtų be jokios prasmės (plg. *Mensch, 237–246*, ypač: *Entstehung, 103–124*). Leisdamas žmonijai gyventi „tolimesnius milijonus metų" (*Lex II, 145*), Teilhard'as iš tikro laukia, kad šių milijonų metų eigoje išsivystys *naujas žmogus* – daugiau negu tik psichologine, dorovine ar socialine prasme. „Mūsų mažojo Aš perkeitimas" (*Entstehung, 107*) arba „po žmogaus žmonija" (*Entstehung, 109*) – štai formulės, kurios Teilhard'o mąstyme reiškia daugiau negu evoliucijos vyksmą „patirtiniame paviršiuje" (*Paškus I, 3, 97*). Kur šis *daugiau* glūdi, Teilhard'as nepasako, kadangi tai nesą galima pasakyti. Nebūdami antžmogiškosios plotmės pasiekę, mes ir negalime jos sąvokomis išreikšti. Viena yra tačiau tikra, kad dabartinis žmogus būsiąs peržengtas. Šis peržengimas ir yra Teilhard'o vadinamas antžmogiškumu.

2

Kokiu *keliu šis antžmogiškumas* yra noosferos išsivystymo siekiamas? Ne kuriuo kitu, kaip *vienijimu* (*convergence*), nes vienijimas yra vienas iš pagrindinių bet kokios evoliucijos dėsnių. Jis veikė gamtiniame kosme, kildindamas atomus, molekules, gyvius ir galop žmogų; jis veikia todėl ir žmogaus istorijoje, vesdamas ją į antžmogį. „Tikroji pasaulio istorijos evoliucija, – sako Teilhard'as, – vyksta sielose ir sielų vienijime" (*Lex I, 299*). „Visas visatos judėjimas neša mus į galutinį susivienijimą" (*Zanta, 65*). „Neišaiškinamo visatos judėjimo nešami, žmonės jau šiandien, nepaisydami jų priešingo auklėjimo bei tikėjimo, jaučiasi vienas kitam artimi ir vienas su kitu susisieję bendra aistra šiai dvigubai tiesai, būtent esama fizinės būtybių vienybės, ir jie yra josios gyvos bei veiklios dalelės" (*Werke V, 34*). Žemėje kuriasi „megasintezė", kurios prasmės „mes neprivalome nei silpninti, nei jos

metaforiškai suprasti, jei norime ją taikinti žmonių visumai" (*Lex II, 329*). Taigi nors atskiras individas fizine savo sąranga ir yra pasiekęs savo išsivystymo ribą, tačiau „nuolatine savo veikla jis rezga savyje ir aplinkui save vis painesnį bei tankesnį dvasinių ryšių, patirčių, įpročių tinklą, kuris yra lygiai taip pastovus ir nesutraukomas, kaip ir paveldėtos mūsų kūno savybės ar mūsų sąnarių sąstatas" (*Entstehung, 97–98*). Nuosekliai tad Teilhard'as ir skelbia, kad „norint išgelbėti dvasios pirmenybę, mums nelieka jokios kitos išeities, kaip tik eiti vieninteliu keliu", būtent „vienijimo keliu", nes suvienytas pasaulis, nežiūrint kokių aukų jis reikalautų iš mūsų laisvės, yra vienintelis, kuris gelbsti būties kilnybę bei viltis" (*Lex II, 70*).

Šiuo keliu, pasak Teilhard'o, žmonija ir pradedanti žygiuoti. Kol mūsų planeta buvo retai apgyventa, tol „žmonių masės organizavimas" vyko „priklausomai daugiau nuo plėtimosi (*expansion*), o mažiau nuo spaudimosi (*comprsesion*)" (*Werke V, 307*). Tačiau pastarąjį šimtmetį vis labiau „ryškėja didžiulis įvykis" – *žmonija pradeda spaustis* tarsi „uždarame inde" (ten pat). Teilhard'as mini daugybę ženklų, turinčių patvirtinti šį spaudimąsi: gerėjanti socialinė santvarka, gyvensenos vienodėjimas (plg. *Entstehung, 105–106*), kolektyvinė atmintis, kilimas galios bendrai regėti, politinių sistemų totalizacija (plg. *Lex II, 48–50, Werke IV, 116*), galop atsakingumas už savo veiksmus, kurie įtaigoją visą kosmą (plg. *Werke V, 31*). Šiuo keliu eidama, žmonija po milijonų metų ir pasieksianti „kolektyvinės sąmonės aukštesnę lytį, kurios išraiška būsianti „ant vieningo pagrindo sukurta pasaulėžiūra" (*Lex II, 50*), nes „vis didėjąs ankštėjimas verste verčia augti refleksiją" (*Lex II, 62*) ir leidžia įsigyti „daugiau sąmonės" (*Lex II, 63*), o daugiau sąmonės reiškia ir daugiau būties: „Net jeigu tai sukeltų ir visuotinio pasipiktinimo ar pažeistų visus prietarus, reikia vis tiek teigti, kadangi tai yra tiesa: *daugiau būti reiškia visų pirma daugiau žinoti*" (*Werke V, 33*). Štai kodėl mokslui Teilhard'as ir teikia didžiulės reikšmės noosferos išsivystyme.

Tą patį Teilhard'as taiko ir menui. Trumpai prieš savo mirtį jis rašė savo giminaitei (1953.II.2): „Aš klausiu pats save, ar įmanoma, kad menas vaizduotų žmogiškume pastovią (prieš evoliuciją nukreiptą arba šalia evoliucijos stovinčią) sritį ar kokią nors nejudančią atmosferą, buvojančią aplink žmonijos tapsmą? Juk jeigu žmogus, kaip įrodyta, kinta jau pirmuoju bendruomeninio mąstymo žingsniu, kaipgi galėtų menas nevirsti kažkuo, kas jį pamažu ir slaptingai padarytų antžmogišką (*ultra-humaine*)? Čia slypi labai gili problema: ar menas priklauso gamtai, ar jis yra evoliucijos funkcija. Esu įsitikinęs, kad, analogiškai su mokslu, pastarąjį klausimą reikia atsakyti teigiamai. Tiesa neginčijamai auga laikui bėgant. Todėl negalimas daiktas, kad to nepadarytų grožis, jei pasaulis yra savyje *organiškai* vieningas. Tačiau, kur jis auga ir kaip?" (*Pilger, 137*). Deja, Teilhard'o analogija yra klaidinga, nes, kaip netrukus matysime, *tiesa auga tik gamtos moksluose*. Dvasios moksluose apie tiesos augimą kalbėti neįmanoma. Tuo sunkiau kalbėti apie grožio augimą. Ir išgyvendamas Azijos meną, ir gotiką, ir renesansą išgyvendamas kaip dvasios pralenktus, sustingusius praeities palaikus, Teilhard'as nė estetinėje srityje nevertino praeities ir dabarties, todėl ir į meną žvelgė ateities perspektyva ir joje regėjo kažkokį antžmogišką meną, nežinodamas betgi, kur galėtų rasti jo bent pradmenų. Menas yra pats sunkiausias dalykas, kuris nesileidžia įderinamas į noosferos evoliuciją antžmogiškumo linkui. Kaip evoliucijos funkcija jis vargu ar duodasi iš viso suvokiamas bei išgyvenamas.

Į noosferos evoliuciją Teilhard'as įjungia ir meilę, šį intymiausią žmonių santykiavimo ryšį. „Meilė, – pasak Teilhard'o, – yra istorinis žmogiškosios evoliucijos padaras" (*Lex II, 105*); ji esanti „esmiškai ne kas kita, kaip savotiška kosmogenezės energija" (*Lex II, 106*). Kaip tik todėl jai Teilhard'as ir skiria lemiamo vaidmens antžmogiškumo išsivystyme: „Tiktai meilė pajėgia įvykdyti šį stebuklą, būtent pakelti žmogaus būtį į antžmogišką laipsnį (*surhumaniser*)" (*Lex II, 105*). Svarstant visatos sąrangą, meilė paprastai esti išskiriama. Teilhard'as betgi norėtų eiti priešingu keliu: „Vieną

dieną reikės ryžtis ją (meilę. – *A. Mc.*) pripažinti pagrindine gyvenimo energija arba, jei norite, vienintele prigimtąja aplinka, kurioje gali toliau vykti aukštyn kyląs evoliucijos judėjimas" (ten pat). Anksčiau minėta Teilhard'o „sutotalinta žmonija" (*Lex II, 146*) yra pasiekiama „meile kaip totalinančiu žmogaus energijos principu" (*Lex II, 105*): meile yra sutotalinami tiek individualiniai veiksmai, tiek pats individas (ten pat). Ji esanti, pasak Teilhard'o, „pats žymiausias sintetinąs pradas, kokį tik gamta kada nors galėjo pagaminti" (ten pat). Kadangi žmonija, kaip sakyta, eina „megasintezės" linkui, tai tuo pačiu ji einanti ir vis stiprėjančios meilės linkui.

Nuosekliai tad Teilhard'as ir skelbia, kad „mąstančios žemės ateitis yra organiškai susieta su neapykantos jėgų pakeitimu meilės jėgomis" (*Lex II, 107*). Tai nėra, pasak Teilhard'o, *dorinis* reikalavimas: „Mylėkitės, kad būtumėt tobuli", bet tai *egzistencinis* reikalavimas: „Mylėkitės arba žūkite" (*Lex II, 107*). Kitaip tariant, noosferos spaudimas, kyląs iš žmonijos vienijimosi, verste verčiąs žmones mylėti vienas kitą. Teilhard'as yra įsitikinęs, kad noosferos evoliucija kildins ir naują meilės lytį – *visuotinę meilę* kaip „vienintelę ir galutinę mūsų meilės galios rūšį" (*Lex II, 110*), nes „auganti planetinimo banga nešasi šią meilės formą slaptai su savimi" (ten pat). Tiesa, kol „kolektyvas įčiulpia arba atrodo įčiulpiąs į save asmenį, tol jis žudo meilę dar jai negimus" (*Lex II, 51*). Bet Teilhard'as tikisi, kad „kai tik visata įgis vieną veidą ir vieną širdį, kai tik ji suasmenės", tuomet šio suasmenėjimo sukurtoje atmosferoje galės išsivystyti „traukos pradai" (ten pat) visuotinės meilės pavidalu.

Nepaisydamas kai kurių abejonių, kurias netrukus apžvelgsime, Teilhard'as yra įsitikinęs, kad žmonijos telkimasis vienybėn (*convergence*) pasiseksiąs: „Greičiau žemė nustos sukusis, negu žmonija savo visumoje liausis organizavusis ir vienijusis. Nes jei šis vidinis judėjimas sustotų, tai žmoguje ir pačiai visatai nepasisektų save reflektuoti bei totalinti. O atrodo, kad niekas negali sukliudyti visatos sėkmės – niekas, net nė mūsų laisvė" (*Lex II, 147*). Tuo būdu bus pasiektas ir antžmogiškumas visais savo pavidalais: kolektyvi-

ne sąmone, nauju menu ir visuotine meile. Tuomet įvyks ir žmonijos sąjunga su Dievu. „Mes negalime mylėti, – sako Teilhard'as, – nei Dievo, nei artimo, nebūdami verčiami stumti priekin žemiškąją dvasios sintezę jos fizine pilnatve, nes kaip tik šios sintezės pažanga įgalina mus tiek priartėti vienas prie kito, tiek pakilti ligi Dievo" (*Lex II, 108*). Šiuo atžvilgiu A. Paškus teisingai aiškina Teilhard'ą, sakydamas, kad „Teilhard'o sistema reikalauja, kad planetarinis subrendimas (tikėjimo žmogumi viršūnė) ir antrasis Kristaus atėjimas (tikėjimo pilnybė į Kristų) įvyktų tuo pačiu kartu" (*Paškus I, 3, 101*).

3

Nūnai pagrindinis klausimas visai šiai Teilhard'o vizijai skamba: ar tai, ką jis čia piešia, iš tikro yra evoliucija? Kad noosfera kaip žmonijos kultūrinių laimėjimų visetas kinta, negali būti nė mažiausios abejonės. Tačiau ar šis kitimas yra evoliucinis, vadinasi, ar jis yra kilimas aukštyn, t. y. pažanga, kuri, kaip sakyta, sudaro teilhardiškai suprastos evoliucijos esmę? Ar iš tikro gali būti pateisinta viltis, kad „vartai į antžmogiškumą" kada nors istorijoje atsidarys? Ar iš tikro visatos sėkmė yra tokia determinuota, jog jos negali sukliudyti net nė mūsų laisvė? Štai klausimai, kurie mus veda į esminį evoliucijos ir istorijos santykių pasiaiškinimą.

Teilhard'as pripažįsta, kad noosferos evoliucija yra sudėta į žmogaus rankas. Būdamas „autoevoliucijos amžius, organizuotai medžiagai atsivėręs ultražmogiškumo linkui" (*Lex I, 297*), noosferos išsivystymas savaime virsta *žmogiškąja veikla*, priklausoma nuo žmogaus apsisprendimo bei ryžties. Jau pati evoliucijos sąvoka, pasak Teilhard'o, žadina mumyse supratimo, kad „kažkas pasaulyje išsivysto – tarp mūsų ir gal net mūsų sąskaita"; dar daugiau: mes suvokiame, „kad šiame didingame, prasidėjusiame lošime mes esame ne tik lošėjai, bet kartu ir kortos, ir statomoji suma. Jei mes paliksime lošimo stalą, nieko toliau nebevyks. O niekas negali mūsų priversti lošti toliau" (*Mensch, 221*). Ir truputį vėliau:

„Jeigu pažanga yra mitas, jei darbo akivaizdoje galime klausti „kam visa tai?", tuomet senka mūsų jėgos, patraukdamos paskui save ir visą evoliuciją, nes ja esame mes patys" (p. 223). Čia A. Paškus teisingai priduria: „Šitokią baisią atsakomybę Teilhard'as sudeda ne tik į visos žmonijos, bet ir į paskiro žmogaus rankas" (*Paškus I, 3, 99*).

Tačiau kaip tik todėl ir kyla pagrindinė abejonė: ar ten, kur viskas priklauso nuo laisvo apsisprendimo, vadinasi, kur galime mesti kortas ir pakilti nuo stalo, – ar ten galima iš viso kalbėti apie *evoliuciją* kaip kosminio dėsnio ar matmens eigą tolyn? Ar, virtus evoliucijai mumis pačiais, kaip tai teigia Teilhard'as, nereiškia, kad evoliucija yra pasibaigusi nebeatšaukiamai? Ar kartais „kultūriniai žmogaus padarai" nėra evoliucijai „absoliutinis užtvaras", kaip tai tvirtina H. E. Hengstenbergas[18]? Juk jeigu žmogus yra gamtinio kosmo evoliucijos *tikslas* ir jei šis tikslas jau *pasiektas*, tai tasai tapsmas, kuris šį tikslą kildino, nebegali būti *tolimesnis paties tikslo* tapsmas. Kosmo tapsmas buvo evoliucija todėl, kad jis buvo priemonė žmogui kaip tikslui kilti. Betgi žmogus nėra ir negali būti niekam priemonė – *net nė Dievui*. Antropogenezė nėra priemonė christogenezei, kaip biogenezė buvo priemonė antropogenezei. *Žmogus yra tikslas pats savyje*, todėl nebeperžengiamas ir nebepralenkiamas. Kokiu tad būdu jo veikla galėtų būti *tolimesnė eiga* ano kosminio *priemoninio* tapsmo, kurį vadiname evoliucija? Žmogaus veikla juk gali būti tik jo paties kaip jau esančio tikslo išlaikymas skleidžiant jau pasiektos esmės galimybes, bet nebekeičiant pačios esmės, kas evoliucijai kaip tik būdinga (plg. *Paškus I, 2, 68*: evoliucinis „procesas nėra tik esmės išskleidimas, bet jos pakeitimas"). Mat kintant esmei, žmogus būtų ne tikslas pats sau, o tiktai priemonė kažkam kitam. Tokiu atveju teisus būtų Fr. Nietzsche sakydamas: „Kas yra beždžionė žmogui? Pajuoka arba skausminga gėda. Taip lygiai turi būti ir žmogus antžmogiui: pajuoka arba skausminga gėda"[19]. Teilhard'as ir-

[18] Mensch und Materie, Stuttgart, 1965, p. 123
[19] Also sprach Zarathustra, I, 3

gi daug kalba apie antžmogį ir antžmogiškumą. Kas tad yra šis jo antžmogis: evoliucijos pasiekto tikslo *pilnatvė* ar šio tikslo *peržengimas*? Jei pilnatvė, tai tuomet nėra evoliucijos, kaip jos nėra nė kūdikiui žengiant ligi suaugusios asmenybės. Jei peržengimas, tai tuomet nėra žmogaus *kaip tikslo*, nes čia paliekama užnugaryje visa, kas pasiekta. Tuomet dabartinis žmogus, palyginus jį su ateities antžmogiu, išnirsiančiu po milijonų metų, atrodys tik kaip pajuoka arba skausminga gėda. Bet ar iš tikro noosferos kitimas eina antžmogio kryptimi? Kitaip tariant, *ar noosfera kaip kultūrinių laimėjimų visetas tobulina žmogiškąjį asmenį?*

Viename laiške (1929.VIII.23) Teilhard'as rašo: „Dvasia gali būti atbaigta tiktai asmenybėje arba hiperasmenybėje" (*Zanta, 94*). Tai tikrai teisinga pastaba. Klausdami, kiek noosferos evoliucija tobulina atskirą asmenį, mes iš tikro klausiame, kiek noosfera sugeba padaryti jį *asmenybe*. Bet štai čia kaip tik ir atsidaužiame į didžiulę sunkenybę, kurią yra numatęs ir pats Teilhard'as. Pastebėjęs, kad dvasios atbaigimas glūdįs asmenybėje, jis nuosekliai teigia, esą „pagrindinė veiklos problema išsisemia asmenėjimu" (*Zanta, 94*). Betgi čia pat jis klausia: „Kaip galima gelbėti individualią žmogiškąją asmenybę?" (ten pat). Savo ruožtu nustebę mes irgi klausiame: Kodėl gelbėti? Kas jai graso? Atsiminę tačiau, kad noosferos išsivystymas antžmogiškumo linkui vyksta *vienijimosi būdu* ir kad šis vienijimasis yra kažkoks nuolatinis spaudimas, tuoj pat suprantame Teilhard'o klausimą: *individuali žmogaus asmenybė yra grasoma pačios noosferos*. Sutotalintoje ateities žmonijoje asmenybę tyko pavojus virsti šio totalizmo regimybe. Pats Teilhard'as rašo, kad „žemė dengiasi ne tik milijardais mąstančių dalelyčių, bet ir gaubiasi viena vieninga mąstančia apmova, sudarydama vieną vienintelį visuotinės (*sidérale*) apimties mąstymo atomą. Mąstančių individų gausybė renkasi vienos vienintelės, vienbalsės sąmonės akte ir stiprėja" (*Lex II, 205*). Ar iš tikro stiprėja?

Pats Teilhard'as sako: „Noosfera stengiasi virsti viena vienintele uždara sistema, kurioje kiekvienas pradas (*élément*) pats savyje tą patį regi, jaučia, trokšta ir kenčia kaip ir visi

kiti kartu. Tai darnus sąmonės kolektyvas arba savotiška antsąmonė" (ten pat). Bet ar šioje „darnoje" nepranyksta asmuo kaip vienkartinis ir nelygstamas? Ar žmogus iš viso gali būti asmenybė, jei jis tą patį regi ir jaučia, to paties trokšta ir tą patį kenčia, kaip ir visi kiti? Dalintis kitų rūpesčiais bei vargais dar nereiškia regėti, jausti ir trokšti kaip ir kiti. Betgi Teilhard'as asmens įjungimą į aną antsąmonę ir tuo pačiu jo suvienodinimą tiek stipriai pabrėžia, jog net jam pačiam darosi nejauku: tai rodo anksčiau minėtas jo klausimas, kaip gelbėti individualią žmogaus asmenybę. Anos vienodos antsąmonės jis bijo, ir sykiu jos ilgisi, o tuo pačiu ir glaudžia į ją individualų žmogų ligi jo nureikšminimo: „Juo ilgiau aš gyvenu, rašo jis (1923.X.23), juo labiau man atrodo, kad individualūs įvykiai neturi reikšmės, o tiktai atsidėjimas kažkam didesniam negu mes", – šitaip jis mėgina guosti savo bičiulį Breuil, patyręs jo motinos mirtį (*Geheimnis, 66*). Individualizmui, kurį jis laiko XIX šimtmečio atgyvena (plg. *Entstehung, 100*), nugalėti Teilhard'as siūlo „piršti žmogui visumos didybę (kodėl ne asmenybės didybę? – *A. Mc.*), atskleisti nedvejojant didingumą srovės, kuriai priklausome" (*Werke V, 114*). Mat „nedrausmingai palaidų mąstančių monadų miniai laikyti gyvastingo darbo tarnyboje yra tik viena priemonė, būtent: visumos aistrai teikti pirmenybės prieš pradinį egoizmą, kas praktiškai reiškia didinti jai (anai miniai. – *A. Mc.*) bendrosios evoliucijos sąmonę" (*Werke V, 115*). *Teilhard'ui visuma stovi aukščiau už žmogaus asmenį*, kurio vienkartiškumo bei absoliutaus vertingumo, atrodo, jis niekad nėra supratęs: „Kad ir kaip ji būtų vertinga, žmogiškoji monada lieka gyvastingai palenkta dėsniui, kuris visus pradus – ligi jos pačios – įpareigojo saugoti ir stumti priekin visumą atsisakant savęs pačios", nes žmogaus asmens vertė, pasak Teilhard'o, glūdinti ne tame, kas jis jau yra, bet tame, „*ko* jis dar *laukia* iš neįvykdytos visatos" (*Lex II, 24*). Ir žmogaus asmens atžvilgiu prasiveržia ta pati Teilhard'o pažiūra į dabartį kaip neįdomią bei nevertingą. Ir į žmogaus asmenį Teilhard'as žvelgia iš ateities perspektyvos, todėl jo vertę perkelia kažkur į pabaigą, ateisiančią po milijonų metų. Asmens

vertingumas kerojąs ne jame pačiame, bet anoje kolektyvinėje sąmonėje, kurioje jis kažkada dalyvausiąs.

Bet kaip tik šis asmens įglaudimas į noosferos vienybę kelia rūpesčio ir pačiam Teilhard'ui. Būdamas Kinijoje, jis apžvelgia iš tolo („tarsi nuo Sirijaus žvaigždės", – rašo jis 1941.V.5) „kovą tarp neišvengiamo žemės kolektyvėjimo ir asmenėjimo vertės, kuri irgi būtinai turi išdygti ir augti" (*Pilger, 61*). Kolektyvėjimas ir individualėjimas nėra Teilhard'ui „du prieštaraujantieji sąjūdžiai" (*Lex II, 22*). Bet juodu nėra vienas kitam nė abejingi. „Socialinis totalizmas veda į termitų valstybę", – pastebi Teildard'as (ten pat). Užtat jis ir regi sunkenybių žemės kolektyvėjimą „taip tvarkyti, jog žmogaus totalėjimas vyktų ne mechaniniu spaudimu iš viršaus, o vidinės darnos bei simpatijos įtaka" (ten pat). Be abejo, tai būtų idealinis išsprendimas. Tačiau argi pats Teilhard'as nekalba apie vis labiau augantį žmonių skaičių, apie nuolatinį technikos stiprėjimą, apie ūkio priemonių bei gėrybių gausėjimą, kurie ankština žmogaus buvimo erdvę ir spaudžia žmones vieną prie kito? O jei taip, tai anas Teilhard'o bijomas „mechaninis spaudimas" ne tik kad yra neišvengiamas, bet istorijai riedant darosi vis stipresnis, toli pralenkdamas vidinę darną bei simpatiją. Iš mechaninio gi spaudimo gema „termitų valstybė", o „termitų valstybėje" žlunga bet koks asmenėjimas. „Termitų valstybėje" dvasia negali pasiekti asmenybės subrendimo ir todėl negali būti nė atbaigta.

Teigti tad, kaip tai daro Teilhard'as, pastūmęs į šalį savo paties abejonę, esą „vienijimas asmenina" (*Lex II, 109*), reiškia užmerkti akis prieš „termitų valstybės" įtaką žmogui. Tai reiškia būti optimistu, tačiau ne realistu. Noosfera – tai plaukia iš paties Teilhard'o sampratos – yra dviašmenis kardas: ji gali asmenį išugdyti ligi asmenybės, bet ji gali jį ir sužlugdyti, padarydama jį anuo Orwello minimu „neasmeniu – *unperson*". Galima lygia teise teigti, kad *vienijimas nuasmenina*. Bet kur tada yra asmens tobulėjimas *kaip dėsnis*, būtinas noosferai, jei norime jos tapsmą laikyti evoliucija, vadinasi, žmogaus kilimu aukštyn arba pažanga pačiame savyje? *Dviveidis ... (am-*

bivalent) tapsmas niekad nėra ir negali būti evoliucija. Jeigu Teilhard'as pažangą vadina „sąmonės kilimu – *montrée de conscience*" (*Lex I, 318*), tai subjektyvia prasme taip lygiai galima kalbėti apie pažangą, vadinasi, sąmonės *kilimą* kaip ir apie atžangą, vadinasi, sąmonės *smukimą*. Požmogio grėsmė nėra nė kiek mažesnė, negu antžmogio viltis. O jei kuris nors tapsmas yra atviras tokioms priešingoms galimybėms, tai jis gali būti vadinamas evoliucija tik metaforiškai.

4

Tačiau gal noosfera daro pažangą *objektyvia prasme* kaip kultūrinių gėrybių visetas? Teilhard'as tiki į tai nepajudinamai. G. Crespy net pastebi, kad „evoliucija Teilhard'ui neturėtų nė menkiausios reikšmės, jeigu ji nebūtų pažanga arba eiga vis tolyn Omegos taško linkui" (*Crespy, 309*). Todėl Teilhard'as ir rašo Begouën šeimai (1941.I.11): „Aš jaučiuos tvirtai pasiryžęs visomis man prieinamomis priemonėmis ginti pažangos (kolektyvinės ir asmenybę ugdančios) idėją bei tikrovę ir statyti ją priešais bet kokį religinį ar pasaulinį pesimizmą" (*Pilger, 54*). Ir kitoje vietoje: „Aš nesugriaunamai tikiu pažangą ir laikau tuos, kurie ją neigia, kenksmingais eretikais" (*Zanta, 65*). Tačiau iš kitos pusės, Teilhard'as prileidžia, kad noosferoje „blogis auga kartu su gėriu" ir pabaigoje „pasiekia savo viršūnę" (*Mensch, 284*); kad „žmonijos išvystytos jėgos veikia priešingai viena kitai" (*Mensch, 285*); kad žmonija galop atsiduria prieš dilemą: „atmesti Omegą ar priimti" ir kad tuo būdu „gali kilti sankirtis", kuris noosferą „skelia į dvi dalis" (ten pat). Tokiu atveju „mąstymas žemėje niekad netaptų vieningas pats su savimi", o „visuotinė meilė gaivintų bei ryškintų tik noosferos dalelę" (ten pat). Tai būtų „vidinė sąmonės schizma" (ten pat). Užtat Teilhard'as nė neneigia, kad „sintezė pačia savo prigimtimi slepia savyje rizikos" (*Entstehung, 125*). Nuosekliai tad nors „žemės spaudimas mus ir nori įterpti į ultražmogiškumo tapsmą, tai tas dar anaiptol nereiškia, kad šis ultražmogiškumas iš tikro ir pasiseks. Tam nėra jokio laido" (ten pat). Laisvės veiksnys, kuris istorijoje yra

juk lemiantis, sudaro, pasak Teilhard'o, „gyvenimui grėsmę iš vidaus" (*Entstehung, 127*).

Bet jeigu taip, tai kokios prigimties yra tasai vyksmas, kuris šioms abiem galimybėms yra atviras? Juk jeigu istorija yra skilimas, jeigu joje auga tiek gėris, tiek blogis, jeigu Dievo atžvilgiu žmonija taria galutinį „taip ar ne" (*Werke V, 401*), tai galima optimistiškai tikėtis, kad gėris galų gale laimės (tai tvirtina ne tik Teilhard'as, bet ir krikščionybė), bet negalima šio dviveidžio vyksmo laikyti evoliucija. Nes kaipgi evoliucija, būdama iš esmės kryptinga (ortogenezė), galėtų kildinti dvi viena kitą neigiančias pasekmes? Kaip noosferos vyksmas subjektyviai yra dviveidis, taip lygiai dviveidis jis yra ir objektyviai. Kaip noosfera gali žmogų padaryti asmenybe, bet gali jį ir nuasmeninti, taip lygiai ta pati noosfera gali kultūrinę kūrybą pasukti tiek gėrio, tiek blogio kryptimi, tiek artyn į Omegą, tiek tolyn nuo jos. Kultūra kaip noosferos objektyvinis turinys nenusilenkia evoliucijai, nes jis yra laisvės padaras. O kur pasirodo laisvė, ten nyksta evoliucija: *evoliucija ir laisvė išskiria viena kitą*. Juk net ir Teilhard'as, kaip sakėme, pripažįsta, kad „niekas negali mūsų priversti lošti toliau" (*Mensch, 221*). Laisvės kaip istorinio veiksnio akivaizdoje evoliucija netenka kosminio dėsnio prigimties. Žmonijos istorija yra vyksmas, tiesa, neinąs ratu kaip gamtos vyksmas, tačiau neinąs nė nuolatinės pažangos linija. Tai laisvės vyksmas, todėl laužytas, neapskaičiuojamas ir pilnas staigmenų. Kas kalba apie jo ateitį, piešdamas jo vaizdą mokslo vardu, tas iš tikro pranašystę paverčia prognoze.

Štai kodėl ir *kultūros pažanga* istorijos eigoje yra dviprasmė. Neabejotinai žengia priekin tik gamtos mokslai ir iš jų kylanti technika, kadangi jie vis labiau skverbiasi į gamtos sąrangą, valdomą būtinybės ir todėl galimą suimti į tam tikras formules bei šias formules krauti kaip mūsų laimėjimą kosmo atžvilgiu. Čia iš tikro, kaip teigia Teilhard'as, *tiesa auga*. Bet ten, kur prasideda dvasios pasaulis, pažanga virsta labai neaiškia problema. Sakysime: *filosofijai pažanga yra iš viso svetima sąvoka*, nes kiekvienas originalus filosofas pradeda iš pradžios. Jokio nuolat augančio statinio, kuriam plytelę po ply-

telės neštų atskiri mąstytojai, kaip tai daro gamtininkai gamtos mokslų atžvilgiu, filosofijoje nėra ir negali būti. Kiti dvasios mokslai dalinasi pažanga bei nepažanga tiek, kiek jie savu metodu glaudžiasi arba daugiau prie gamtos mokslų (tyrinėjimas) arba daugiau prie filosofijos (interpretacija).

Menui, kaip ir filosofijai, pažanga yra taip pat *svetima*, nes kiekvienas tikras jo kūrėjas yra originalus, vadinasi, *pradinis* pats savyje. Menas, kaip ir filosofija, dažniausiai kyla kaip priešingybė tam, kas yra buvę anksčiau. Šios dvi žmogiškosios kūrybos sritys visados stengiasi būti *pradžia*, todėl jos nėra ir negali būti kilimas aukštyn, kaip to reikalauja evoliucinis vyksmas. Mene tobulėja tik priemonės, pasisavintos iš technikos; tačiau jos neturi esminės įtakos meno kūrinio vertei: Rodinas nėra nei Praksitelio pratęsimas, nei jo peržengimas, nors Rodinui, be abejo, buvo daug lengviau apdoroti marmurą negu Praksiteliui. Be to, istorijoje mes turime ne vieną tarpsnį, kai menas smunka, netekdamas kūrybinio pobūdžio; smunka ne dėl techninių priemonių, o dėl originalumo stokos. Kalbėti tad apie kažkokį būsimą „antžmogišką meną" reiškia iš tikro svaičioti.

Apie meilės augimą, kurį Teilhard'as tiek pabrėžia, negalima kalbėti jau todėl, kad, kaip teisingai pastebi P. Smuldersas, „ši galia yra neapčiuopiama", vadinasi, negalima jokiu mastu išmatuoti (*Smulders, 293–294*). Žmonija įsigyja galimybių mylėti, bet kartu įsigyja jų ir nekęsti. O kas atskirs, kur yra meilė ir kur savimeilė? Jokie viršiniai darbai – tegu jie būtų ir labai karitatyviniai ar teisingi – šio skirtumo neparodo. Be to, Teilhard'as teisingai pastebi, kad „meilė miršta susidūrusi su neasmeniniu bei anoniminiu pradu" (*Lex II, 104*), kadangi „anoniminiam skaičiui negalima savęs atiduoti" (*Lex II, 51*). Kas gi tačiau galėtų neigti, kad istorijos eigoje kaip tik daugėja anoniminių vienetų? Teilhard'o skelbiama žemės planetizacija kuria *visuotinį* anoniminį vienetą ir tuo būdu darosi didžiausiu pavojumi meilei. Manyti, kad susivienijusi žmonija taps meilės bendruomene, reiškia pamiršti, kad meilė yra atsivėrimas ne anonimui, o artimui *kaip manajam Tu*. Caro laikų rusų tikintieji reikalavo patriarcho to-

dėl, kad Šventojo Sosto negalima mylėti. Tai buvo instinktyvi didelės tiesos išraiška. Šiandieninis demokratėjimo vyksmas yra ryškus šios tiesos patvirtinimas: galima mylėti kleboną, bet negalima mylėti parapijos komiteto. Tai tinka visoms plotmėms ir visiems gyvenimo laipsniams.

Tuo baigiame šių laiškų eilę. Pusę jų skyrėme evoliucijos klausimui, kaip jį Teilhard'as yra kėlęs bei reiškęs. Atidžiau šį klausimą pasklaidę, pastebėjome, kad: 1) evoliucija, kaip gamtamokslio duomuo, tebėra *darbo hipotezė*, nepribrendusi nei filosofiniam, nei teologiniam apmąstymui; 2) jeigu ji ir yra buvusi žemės praeityje, tai jos *nebėra* žemės dabartyje: gamtinis kosmas kilimo aukštyn prasme nebeišsivysto; jo vyksmas eina ratu; 3) žmonijos istorijos negalime laikyti buvusios kosmo evoliucijos *nauju tarpsniu*, nes istorija yra laisvės vyksmas, todėl dviveidė, neturinti vienos krypties ir dvasinėje srityje nedaranti vienaprasmės pažangos, kadangi „tikroji pažanga, pasak paties Teilhard'o, glūdi, ne kokiuose nors medžiaginiuose kūriniuose, o sielose, anose tikrose kibirkštyse, kuriose telkiasi pasaulio ugnis" (*Lex II, 378*). Tuo tarpu sielų pažanga laiko eigoje yra tokia trapi, jog čia šventasis gali tapti didžiausiu nusidėjėliu ir didžiausias nusidėjėlis – šventuoju. Tik mirtis užantspauduoja sielų apsisprendimą. Istorijoje gi kiekvienas pradedame iš naujo. Čia nėra jokios radialinės energijos, kuri mus *gimimu* pakeltų į tą ar kitą antžmogiškumo laipsnį. *Antžmogio sąvoka, būtina evoliucijai žmonijos istorijoje, yra pats didžiausias antropologinis klystkelis naujųjų laikų mąstyme bei veikime*, vis tiek ar jis būtų skelbiamas Fr. Nietzsche's ar Teilhard'o de Chardino.

JAKŠTO FILOSOFIJA

I. Charakteris ir didžiosios problemos

1. A. Jakšto filosofijos šaltiniai

Filosofines *sistemingas* studijas Jakštas pradėjo seminarijoje ir tęsė toliau Petrapilio dvasinėje akademijoje. Tuo metu, kaip ir dabar, šios rūšies įstaigoje vyravo scholastinė tomistinė sistema, kurią Jakštas, norėdamas būti kunigu, turėjo pasisavinti ir kuri, tikima, sudaro pagrindą teologinėms studijoms. Dėl to scholastinės tomistinės filosofijos problematika Jakštui buvo gerai žinoma nuo pat jo jaunystės. Vėlesni jo raštai aiškiai rodo, kad šioje srityje jis buvo gerokai apsityręs.

Vis dėlto tomizmas gilesnio atgarsio jo dvasioje nėra radęs. Tiesa, jis kalba scholastine kalba, jis vartoja scholastinius terminus ir sąvokas. Bet jo mąstysenoje ir jo idėjose nėra tomistinės dvasios, tomistinės struktūros ir tomistinės sistemos. Tomizmas Jakštui buvo ir liko tik išviršinis drabužis, po kuriuo slėpėsi visai kitokio pobūdžio filosofija.

Jakštas, kaip ir visi žymesnieji mūsų krašto filosofai, yra išaugęs iš Rytų: iš Solovjovo. Solovjovas buvo pirmasis Jakšto filosofijos mokytojas ne tik gilesne, bet net ir didaktine prasme. Būdamas Petrapilio universiteto Fizikos-matematikos fakulteto studentas, Jakštas turėjo progos klausyti Solovjovo filosofijos paskaitų, kurias šis skaitė visų fakultetų studentams. Tai buvo pirmas Jakšto susidūrimas su Solovjovu, kuris paliko visai Jakšto dvasiai neišdildomos įtakos. „Vėliau, – prisipažįsta pats Jakštas, – studijuodamas geniališkus jo raštus, aš stiprinau jais savo katalikiškus įsitikinimus. Jo veikalai yra man nušvietę pagrindinius religijos ir krikščioniškojo gyve-

nimo klausimus. Taigi galiu tarti, kad joks katalikų apologetas, joks kitas krikščioniškas filosofas nėra mano dvasiai suteikę tiek šviesos, kiek Vl. Solovjovas"[1]. Šitoji šviesa užtinkama visuose Jakšto raštuose, vis tiek ar jie liečia gamtą, ar žmogų, ar Dievą. Kiti lietuviai filosofai, pavyzdžiui, prof. St. Šalkauskis, nuo Solovjovo nutolo. Jakštas pasiliko ištikimas šiam didžiam mąstytojui ligi pat savo gyvenimo galo.

Antrasis Jakšto dvasinis mokytojas buvo *J. M. Hoene-Wrońskis*. Tai taip pat slavų filosofas, lenkų tautybės, beveik visą amžių gyvenęs Prancūzijoje ir prancūziškai rašęs. Kiek Solovjovas Jakštą patraukė savo aukštu idealizmu, savo skaisčia tiesos meile, savo asmens kilnumu, tiek Wrońskis jį žavėjo savo matematiškumu. „Jis patraukė, – sako Jakštas, – mane tuo, kad jis buvo ne vien matematikas, bet ir matematikas filosofas"[2]. Filosofiniai matematinių dėsnių įrodymai ir pagrindimai Wrońskio veikaluose buvo naujas dalykas ir žavėjo visus, kas tik jungė savyje matematiką su filosofija. Jakštas buvo ypatingas šios rūšies junginys, todėl suprantama, kodėl šalia Solovjovo jam atsistojo Wrońskis, kuris nei Vakaruose, nei savo tėvynėje nėra kiek plačiau žinomas. Ir šitas filosofas Jakštą žavėjo ligi pat jo gyvenimo pabaigos.

Jakšto tad filosofija yra kilusi iš Rytų filosofijos. Vakarų srovės joje yra beveik nežymios. Rytai su savo gyvenimiškumu, su savo didžiosiomis problemomis, su savo kūrybiškumu ir intuicija padarė didelės įtakos Jakšto dvasiai dar jo jaunystės metu ir perskverbė visas filosofines jo idėjas.

2. Jakšto filosofijos charakteris

Jakšto filosofijoje susiduria du ypatingi dalykai, kurie savotiškai nuspalvina visas jojo idėjas. Vienas jų yra kilęs iš tų rytietiškų šaltinių, iš kurių, kaip matėme, semia gyvybės visa Jakšto filosofija. Antras jau yra jo asmeninės struktūros padaras. Abu šie pradai, susijungę Jakšto filosofinėje kūry-

[1] *Jakštas A.* Užgesę žiburiai, Kaunas, 1930, p. 365.
[2] Ten pat, p. 396; plg. p. 401.

boje, suteikė jai savotišką charakterį, kurio veltui ieškotume bet kuriame mūsų tautos filosofe.

Jakštas yra ne tik filosofas, bet ir matematikas. Jis yra net didesnis matematikas negu filosofas. Matematiniai gabumai jame yra ryškiausi ir prasikiša viršum visų kitų. Nėra abejonės, kad ir filosofiniame savo darbe Jakštas buvo vedamas šitų matematinių gabumų, šitos matematinės dvasinės struktūros, kuri jame vis dėlto buvo vyraujanti. Todėl ir visa jo filosofija yra persunkta matematiškumo. *Matematinis intelektualizmas žymi visą filosofinę jo kūrybą.* Kalbėdamas apie dieviškąją kūrybą iš nebūties, jis mielai naudojasi savo minčiai pailiustruoti Gratry matematine formule; diskutuodamas su prof. V. Mykolaičiu apie meno esmę, jis sudaro matematinę formulę, kurioje telpa visi meno elementai; ieškodamas amžinosios poezijos dėsnių, jis taip pat kreipiasi į gamtos daiktus, išreikštus skaičiais: žiedlapių skaičius ir įvairialypės žvaigždės; net apokaliptinė problema Jakšto yra sprendžiama daugiau matematiniu negu filosofiniu ar teologiniu būdu. O ką kalbėti apie gamtos filosofijos problemas, kuriose matematika taip lengvai pritaikoma.

Iš kitos pusės, *Jakšto filosofijoje žymu didelis kūrybinis polėkis.* Minėtas matematinis intelektualizmas vis dėlto yra tik išviršinis. Po juo yra jaučiama gyva ir net laki fantazija, drąsa leistis į hipotezių sritį, iš intuicijos kilusios idėjos, kurios tik iš viršaus yra remiamos protiniais – dažniausiai analogijos ar pavyzdžio – argumentais. Išviršinė Jakšto filosofijos struktūra yra matematinė: jis rašo savotiškais silogizmais, jis įrodinėja premisas ir skaičiuoja bei sveria argumentus. Bet visas šitas aparatas yra tik lukštas, organiškai nesuaugęs su tuo gyvu kūnu, kuris sudaro visą Jakšto filosofijos originalumą. Originaliausios jo idėjos nėra jo matematinio mąstymo padaras, bet kilusios iš jo gilios intuicijos. Jos taip pat nėra įrodomos, bet geriau parodomos. Ar Jakštas ieško idealinio visos gamtos pagrindo, ar teigia žmogaus kūrybiškumą, ar analizuoja meno principus, visur jis stengiasi naudotis argumentais, silogistika, matematika. Bet tai iš tikrųjų yra tik iliustracija, tik apšvietimas, bet ne įrodymas tikra prasme.

Jakšto filosofijoje kūrybinis momentas toli yra pralenkęs mokslinį momentą. Daugeliui net gali atrodyti, kad Jakšto filosofija yra diletanto padaras, jei tikrąja filosofija bus laikoma argumentų svarumas ir jų organiškas susiejimas su skelbiama idėja. Tuo tarpu Jakštas yra filosofas, bet filosofas Rytų prasme: daugiau skelbėjas, naujų idėjų pranašas negu sistemikas ir įrodinėtojas. Šiuo atžvilgiu jis yra tikrai vertingas.

Iš Solovjovo ir Wrońskio Jakštas yra paveldėjęs sintezės norą. Šiuodu filosofai savo veikaluose stengėsi surasti absoliutinį principą, iš kurio visos tiesos plauktų kaip iš natūralaus savo šaltinio. *Toks sintezės noras yra žymus ir Jakšto filosofiniuose darbuose.* Viename laiške prof. St. Šalkauskiui Jakštas yra aiškiai pasakęs, kad „filosofija be sintezės – tai vieni plepalai"[3]. Todėl prof. Šalkauskis, kalbėdamas apie sintetinį lietuviškosios kultūros charakterį ir ieškodamas konkrečių šitos sintezės reiškėjų, šalia Vydūno ir Čiurlionio stato Jakštą. „Jis yra atstovas tautinės filosofinės sintezės, nors ir nėra parašęs nieko, kas būtų verta vadinti sistemos vardu"[4]. Be abejo, sistema nėra sintezė. Sistemikai filosofai ne visados yra ir sintetikai. Tokie proto genijai, kaip šv. Tomas arba Hegelis, buvo nepralenkiami sistemikai, nors vargiai būtų galima pasakyti, kad jie būtų buvę sintetikai, vadinasi, kad savo filosofijoje jie būtų problemas sprendę ne vienu kuriuo atžvilgiu, bet visais galimais atžvilgiais organiškame jų sąryšyje. Jakštui šitoks sintezės supratimas taip pat netinka. *Jakštas yra sintetikas ta prasme, kad jis bet kurią problemą stengiasi pervesti per visus tris žmogaus žinijos laipsnius: per gamtos mokslus, per filosofiją ir per teologiją.* Daugybė jo raštų net negalima priskirti vienai kuriai žinijos sričiai: juose specialiųjų mokslų išvados yra neatskiriamai sujungtos su proto išvadomis, o šios paremtos arba paaiškintos apreikštosiomis Dievo tiesomis. Šita prasme Jakštas iš tikro yra sintetikas. Jakštui gamtos mokslų, filosofijos ir teologijos ribos susilieja. Tai yra rytietiška sin-

[3] *Samulionis P.* Aleksandras Dambrauskas – mokslininkas // Suvažiavimo darbai, Kaunas, 1933, t. 1, p. 513.

[4] *Šalkauskis S.* Sur les confins de deux mondes, Genève, 1919, p. 263.

tezė, pirmiausia paveldėta iš Solovjovo, kuris per visą savo gyvenimą svajojo apie pilnutinę žiniją. Bet Jakštas nėra sintetikas tokia prasme, kaip apie jį kalba prof. Šalkauskis. Prof. Šalkauskis lietuvių kultūros idealą mato Rytų ir Vakarų sintezėje ir Jakštą laiko tokios sintezės atstovu filosofijoje. Vis dėlto *Vakarų filosofiniai laimėjimai Jakšto mintyje nėra sintetinami su Rytų laimėjimais*. Kaip jau buvo minėta pradžioje, nei tomizmas, nei kuri kita Vakarų filosofinė sistema Jakšto dvasiai žymesnės reikšmės nėra turėjusi. Jis išaugo iš Rytų filosofijos ir joje pasiliko. Lietuvių kultūroje jis atstovauja rytietiškajam pradui, nors individualus jo palinkimas į matematinį intelektualizmą gali pažadinti mintį, esą Jakštas filosofuojąs taip kaip Vakarai. Iš tikrųjų taip nėra. Jakštas idėją išveda ne iš argumentų, ne iš faktų, bet jis ją suvokia intuityviniu būdu, o tik paskui ieško faktų ir argumentų jai pateisinti. Tai yra specifiškai rytietiškas mąstymo būdas.

3. Jakšto filosofijos problematika

Jakštas yra gyvenimo filosofas. Nei pažinimo, nei abstrakčios būties klausimais jis niekados nėra domėjęsis. Gnoseologinių ir ontologinių raštų jis mums nepaliko. Jis sprendė tik tokias problemas, kurios yra susijusios su žmogaus egzistencija, kurios sudaro *gyvenimą* arba kurios iš gyvenimo kyla.

Gyvenimo problemos pastatymas savo mąstymo centran pastūmėjo Jakštą visų pirma į aktualumą. *Jo filosofija yra aktualybių filosofija*. Jis nekvaršina sau galvos tokiais objektais, kurie gyvenimui didesnės reikšmės neturi arba kurie priklauso vadinamajam „grynajam mokslui". Jo mintis visados užimta tuo, kas žmogui rūpi jau šiandien, kas yra gyvenimo iškelta, į ką reikia tučtuojau atsakyti. Todėl Jakšto mintys yra išbarstytos straipsniuose ir studijose. Didesnių filosofinių veikalų jis nėra parašęs. Tik paskutiniais savo gyvenimo metais jis kiek labiau susitelkė savyje ir davė mums dvi knygas apie blogį ir apie aukščiausiąjį gėrį. Bet jos tik kiek išplečia, pagilina ir sistemina tas mintis, kurias Jakštas buvo daugeliu atvejų reiškęs per ilgą savo gyvenimą. Bet ir šios –

iš pažiūros abstrakčios – blogio ir gėrio problemos Jakšto yra sprendžiamos aktualiu būdu. Blogio problemoje jis nemažai kalba apie bolševizmą, laikydamas jį didžiausiojo pikto kalve. Gėrio problemoje judina aktualų bažnyčių susijungimo klausimą ir siūlo ne vieną savotišką projektą.

Vis dėlto šitame raštų ir idėjų margumyne mes galime surasti tris pagrindines idėjas, aplinkui kurias sukasi visos Jakšto mintys ir telkiasi visi jo darbai. „Senovės išminčiai, – rašo Jakštas, – du dalyku laikė užvis pažintinu: žmogų ir pasaulį. Pažink save, pažink pasaulį – tai buvo pamatinė visos senovės graikų filosofijos mintis... Daug kas tuodu klausimu – ir kas yra žmogus, ir kas yra pasaulis – laiko lygiai svarbiu, nes tikras į juodu atsakymas yra tikriausias kelias, vedąs prie bendrojo žmogaus ir pasaulio Kūrėjo – Dievo." Todėl *pasaulis, žmogus ir Dievas kaip tik ir yra tie trys dalykai, kuriems Jakštas skyrė visą savo minties darbą.* Gamtos problema, žmogaus problema ir Dievo problema sudaro svarbiausius Jakšto filosofijos stulpus, ant kurių remiasi visos kitos jo idėjos.

Charakteringa, kad Dievo problemai mes randame mažiau rašinių negu gamtos problemai. Tiesa, paskutinis Jakšto veikalas „Aukščiausis gėris" sprendžia Dievo problemą. Bet net ir jame esama ištisų skyrių, skirtų gamtai ir žmogui. Tai anaiptol nereiškia, kad Jakštas Dievu yra mažiausiai domėjęsis. Priešingai, abi kitos problemos – gamtos ir žmogaus – yra perimtos dieviškaisiais dalykais. Pagrindinė Jakšto mintis yra ta, kad *per gamtą ir per žmogų reiškiasi Dievas Kūrėjas.* Todėl kur tik jis kalba apie gamtą, visur jis randa Dievo pėdsakų. Žmogaus esmę jam taip pat sudaraš panašumas į Dievą. Dievo problema Jakštui buvo pamatas, pradedamasis taškas ir atbaiga gamtos ir žmogaus problemai. Todėl nors Dievui specialiai jis nėra skyręs daug savo darbų, bet užtat Dievas jaučiamas visuose jo darbuose ir visose idėjose. Ten, kur jis kalba apie Dievą specialiai, jis neišeina iš tradicijos ir Apreiškimo nubrėžtų ribų. Asmeninis savotiškas Dievo išgyvenimas Jakšto filosofijoje nežymus. Todėl toliau mes ir pasitenkinsime dviem pirmosiomis problemomis: gamta ir žmogumi, Dievo problemą išsklaidydami po šias pastarąsias.

II. Gamtos problema

1. Matematika kaip kelias į gamtos esmę

Pasaulio gamtinės sąrangos tikslingumas ir dėsningumas buvo pirmutinės žymės, kurios patraukė savęspi Jakšto mintį. Jakštas įvairiausiomis progomis, įvairiausiuose straipsniuose kalba apie nepaprastą gamtos tikslingumą bei dėsningumą, apie paslėptą gamtoje savotišką išmintį, kuri pralenkianti žmogaus proto pajėgas. Gamta, pasak Jakšto, jau seniai yra išsprendusi daugybę painiausių uždavinių, kurių žmonijos genijai ligi šiol išspręsti neįstengia. Jakštas todėl su pamėgimu rašė apie matematišką bičių instinktą, kuris bitėms nurodęs, koks daugiakampis reikalauja mažiausiai medžiagos ir sykiu duoda daugiausia talpos; apie vabalą matematiką, kuris, sukdamas lapą, išgraužia tokią kreivąją, kuri turi išvidinį ryšį su lapo forma, kaip lapo kraštinės linijos evoliutė; apie dieviškąją proporciją, kuri reiškiasi ne tik mene, bet ir gamtoje ir kuri iš gamtos į meną yra atėjusi. Tikslingumas praskverbia visas gamtos sritis, ir gamtos padarai savo darbais geriausiai šitą dėsningą tikslingumą išreiškia.

Gamtos tikslingumas, gamtoje glūdinti harmonija, pasak Jakšto, esanti ne kas kita, kaip Dieviškosios kūrybos apraiška. *Gamtinės sąrangos matematiškumas esąs dieviškosios kūrybos matematiškumo vaizdas.* „Kalbėdami apie Dievą, – sako Jakštas, – kaipo apie pasaulio Įkūrėją, žmonės temato Jame vien Jo visagalybę ir patį pasaulį laiko Jo visagalybės padaru. Tai yra labai netobulas Dievo kūrimo supratimas. Prieš išvedant pasaulį iš nieko, Dievo Išmintyje amžinai yra buvęs matematiškas pasaulio vaizdas. Visi pasaulio kūnų ir mažiausių atomų geometriški, mechaniški ir fiziški santykiai nuo jų pradžios iki galo buvo tame vaizde apskaityti, išmatuoti, nustatyti. O kadangi kas sykį yra Dievo Išmintyje, nepaliauja joje buvę ir amžinai, todėl senovės graikų matematikai ne be pamato sakydavo, kad Dievas nuolat užsiima geometrija... Iš tikrųjų prieš tapdamas pasaulio Kūrėju, Dievas yra buvęs pirmuoju aukščiausiu inžinieriumi, pirmuoju mechaniku, pir-

muoju geometru, pirmuoju matematiku."[5] Jakštas todėl su pamėgimu ir nuolatos kartoja Šventojo Rašto posakį, kad Dievas viską yra sukūręs *„in mensura, numero et pondere* – pagal matą, skaičių ir saiką". Matematiškame pasaulio vaizde glūdi Dievo Išminties, jo harmonijos ir jo absoliutinio tikslingumo atspindys. Per gamtą spindi Dievas ne tik kaip Kūrėjas apskritai, bet ir kaip absoliutinė Tvarka bei absoliutinė Harmonija.

Dieviškasis matematiškas pasaulio vaizdas yra realizuotas gamtoje ir, kaip matysime netrukus, sudaro gamtinės tvarkos esmę. Todėl Jakštui matematika tampa keliu į gamtos esmę, nes *mūsų sukurtoji matematika, mūsų sukurtas matematinis kosmas yra ne kas kita, kaip tegul ir netobulas ano matematinio dieviškojo kosmo atšvaitas.* Tyrinėdami matematinius dėsnius, kurdami matematines teorijas, mes kiekvieną kartą vis labiau artinamės prie dieviškojo vaizdo, realizuoto konkrečiame pasaulyje, ir tuo pačiu artinamės prie gamtos pagrindų. Kelias į gamtą mus veda per matematiką. Štai kodėl Jakštas, spręsdamas gamtos problemą, visados ją sprendė matematiniu metodu.

Matematika Jakštui buvo tasai idealinis pasaulis, kuriame žmogus yra laisviausias ir kuriame jis labiausiai apsireiškia kaip kūrėjas. Prof. V. Mykolaičiui pastebėjus, kad matematika, kaip griežtas mokslas, yra labiausiai nutolęs nuo kūrybos, Jakštas stipriai paneigė šitą posakį, sakydamas, kad „šitaip galvoti tegali vien žmogus, matematikoje absoliučiai nieko nesukūręs ir todėl apie matematiškąją kūrybą turįs labai netobulą supratimą. Nes tikrumoje, jei kur žmogus kūrėjas panėši į Dievą Kūrėją, tai tik matematiškoje kūryboje. Gražiausi galimybės pasauliai kuriami čia kaip tik iš nieko. Ypač tai pasakytina apie geometriją, kaipo linijų mokslą... <...> Iš čia savo ruožtu plaukia išvada, kad naujai tiesai matematikoje surasti yra taip pat reikalingas įkvėpimas, kaip ir mene. Ir matematikos išradimai teikia išradėjui tokio pat estetiško pasigėrėjimo, kaip ir įkūnijimas kokios nors meno idė-

[5] *Jakštas A.* Meno kūrybos problemos, Kaunas, 1931, p. 51.

jos – menininkui... <...> Tuo būdu matematika yra gražiausia žmogaus kūrybos atvaizduotoja ir amžinųjų tiesų išreiškėja"[6]. Jakštas, be abejo, mokėjo skirti meno kūrybą nuo matematikos kūrybos, pastebėdamas, kad matematikoje yra kuriami „gražiausi galimybės pasauliai". Meno kūryba vyksta realinėje sferoje. Matematikos kūryba vyksta idealinėje sferoje. Josios sukurti pasauliai yra *tik galimi*, tik idealiniai, tik egzistuoją žmogaus dvasioje. Šalia žmogaus matematinio kosmo grynu pavidalu nėra ir negali būti. Matematinis idealinis kosmas šalia žmogaus sudaro gamtą, kuri savo išviršiniu medžiaginiu pavidalu apgaubia matematinį pasaulio vaizdą ir jį paslepia nuo mūsų akių. Matematikas, prasiskverbdamas pro šitą medžiaginį kiautą, pasiekia idealinį gamtos pagrindą ir sykiu susiduria su dieviškuoju matematiniu pasaulio vaizdu. Štai kodėl Jakštas vienoje vietoje ir pastebi, kad „mes jaučiame tik neaiškiai, kad materija yra lyg kokia siena, už kurios stovi Dievas". Tiesa, Jakštas pastebi, kad „toje sienoje nėra jokių durų nei langų, pro kuriuos galėtumėme į anapus pasaulio pažvelgti"[7]. Bet čia jis turi galvoje realinį galimumą pralaužti medžiagos kiautą. Šitoks kelias, pavyzdžiui, fizikos, chemijos, Jakštui atrodo neįmanomas. Bet matematikos kelias Jakštui esąs vienintelis, kuris veda į pasaulį, esantį anapus medžiagos.

Matematikos sukurtas idealinis kosmas Jakštui yra nepaprasto įvairumo jau tik dėl to, kad tai yra galimybių kosmas. *Matematinė kūryba esanti niekieno nesaistoma ir neribojama. Ji vyksta grynoje galimybių sferoje, todėl ji galinti sukurti begalinę daugybę įvairių įvairiausių idėjų ir vaizdų.* Viena pagrindinė būties idėja čia gali kartotis neapsakomoje įvairybėje. Pats Jakštas praktiškai yra patyręs šitą matematinio pasaulio įvairumą, sukurdamas 28 naujas paprastas ir begalinę daugybę sukrautinių trigonometrijos sistemų. Čia mes negalime Jakšto išradimo vertinti matematiniu atžvilgiu. Tai gal padarys matematikai. Bet filosofiniu, specialiai *gamtafilosofiniu* atžvilgiu

[6] Ten pat, p. 50–52.
[7] *Jakštas A.* Moksias ir tikėjimas, Kaunas, 1930, p. 24–25.

Jakšto išradimas yra reikšmingas. Tai numatė ir pats Jakštas, rašydamas, kad „tegu matematiškoji mūsų veikalo pusė ir neturėtų įtakos į tolimesnį plėtojimąsi tos ar kitos matematikos šakos, visgi jame pasiliks kita – filosofiškoji pusė, kuri, mūsų išmanymu, turės visados nemenkos vertės"[8]. Šitoji filosofinė pusė ir josios vertingumas yra tas, kad Jakšto matematiniuose atradimuose paaiški matematinių dėsnių tam tikras reliatyvumas arba, tiksliau sakant, tam tikras vienašališkumas, vadinasi, jų tikimas realybei tik tam tikru atžvilgiu. Jakštas tai pažymi ir pats sakydamas, kad „nūn vartojamoji trigonometrijos sistema yra toli gražu ne absoliuti nei vienintelė, o tik atskiras vienos iš nesibaigiamos daugybės kitų lygiai galimų ir lygiaverčių trigonometriškų sistemų žygis"[9]. Matematika, kaip idealinis kosmas, kaip galimybių pasaulis, sukuria ištisas sistemas įvairių įvairiausias. Viena kuri matematinė idėja čia gali kartotis įvairiausiomis formomis ir gali būti išreikšta įvairiausiais matematiniais pavidalais. Jakšto išradimai kaip tik priklauso šitai sričiai. „Tuo žvilgsniu, – sako Jakštas, – mes ir žiūrime į tiekiamąjį čia tyrinėjimą, kaipo į tam tikrą tiesialinijinės trigonometrijos filosofiją, duodančią suprasti, kaip viena prasta trigonometriškos sistemos idėja gali apsireikšti nesibaigiamoje įvairiausių pavidalų daugybėje, nenustodama tuo nei kiek pamatinės savo vienybės."[10] Visai kitas klausimas, kuris pavidalas iš šitos daugybės geriausiai atitinka realinę mūsų tikrovės struktūrą. Vadindamas visas šitas sistemas lygiavertėmis, Jakštas turi galvoje jų vertingumą savyje, *absoliutų* jų vertingumą, o ne jų vertingumą, kylantį iš santykio su mūsų realybe. Savaime suprantama, kad ne visos šitos sistemos yra lygiai tinkančios tikrovei, nes tikrovės pagrinde yra padėta viena kuri sistema, kaip idealinis tikrovės pagrindas. Matematinė idėja tikrovėje gali būti realizuojama tik vienu kuriuo pavidalu. Todėl tik šitas pavidalas geriausiai tikrovę atitinka. Visi kiti

[8] *Jakštas A.* Naujos trigonometriškos sistemos, Berlynas, 1922, p. 6
[9] Ten pat, p. 7.
[10] Ten pat.

pavidalai yra tik galimi realizuoti, bet iš tikrųjų jie nėra realizuoti. Jie egzistuoja tik idealiniame pasaulyje, tik mūsų arba Dievo dvasioje. Savyje jie visi yra lygiaverčiai, kaip žmogiškosios arba dieviškosios kūrybos padarai. Bet jie gali mūsų tikrovei netikti, nes ne pagal juos mūsų tikrovė yra sukurta. Mūsų tikrovei geriausiai tinka tasai matematinis pavidalas, kuris yra gautas iš pačios mūsų tikrovės patyrimo arba eksperimento būdu. Jakštas ir pats nujautė šitokį matematinių pavidalų ir sistemų skirtumą, nagrinėdamas penktąjį Euklido postulatą

Čia mes kaip tik ir pasiekiame tąjį tašką, kur prasideda Jakšto žengimas į idealinį gamtos pagrindą. Matematika atvedė Jakštą prie gamtos struktūros pamatų. Matematikos keliu jis žengė į gamtos esmę. Pažiūrėkime, kaip Jakštui atrodė gamtos pagrindai ir visa išvidinė gamtos sąranga.

2. Idealinis gamtos pagrindas

Visų pirma pasaulio vieningumas – ne mechaniškas, paremtas tiktai priežastingais dėsniais, bet organiškas, atremtas į vieningą ryšį, – Jakštui buvo pagrindinis dalykas jo pažiūrose į gamtą. *Jakštas todėl buvo pasaulio sielos šalininkas ir net manė, kad šitoji pasaulio sielos koncepcija yra suderinama su šv. Tomo Akviniečio filosofija,* nepastebėdamas, kad tomizmas pasaulio vieningumą grindžia tvarkos principu ir įvairių pasaulio būties laipsnių hierarchiniais santykiais[11]. Todėl kai Jakštui reikėjo recenzuoti prof. St. Šalkauskio disertaciją „L'âme du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev", jis neigiamai pasisakė dėl pasaulio kritikos. „Mažiau mus patenkina, – rašo Jakštas, – pastarasis skyrius, kur autorius bando Solovjovo pažiūras į pasaulio sielą sukritikuoti, nes pasiekti pasiimtas tikslas autoriui čia tik pusėtinai tepavyko. Kad pasaulio siela nėra tuo, kuo ją esant manė V. Solovjovas, tai tiesa. Bet kad pasaulis būtų visai besielis, to

[11] Plg. *Feckes C.* Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomes v. Aquin mittels seiner Seinsstufen, 1937.

autorius, griežtai imant, tolì gražu nėra įrodęs. Paprastai visi pasaulio sielos nebuvimo įrodymai virsta tiltais, vedančiais vienan iš dviejų kraštutinumų: arba materializman, arba panteizman. Nes jei pasaulis yra besielis, tai jis, būdamas materialus, yra gryna *mundi machina*, negyvas mechanizmas, milžiniškas *perpetuum mobile*, amžinos materijos amžinai savaime besisukąs sūkurys. Dievo hipotezė tam mechanizmui išaiškinti yra, anot Laplace'o, visai nereikalinga. O kas tos išvados priimti nenori ir tiki Dievą, tas, sekdamas žydais kabalistais, pasaulio sielos vieton jaučiasi priverstas statyti patį Dievą ir virsti monistu arba panteistu. Mūsų išmanymu, V. Solovjovo klaida ne ta, kad jis pasaulio sielą yra prileidęs, bet ta, kad jis, bandydamas jos esmę nustatyti, susipainiojo suteikdamas jai prieštaraujančių ypatybių"[12]. Be abejo, ir pats Jakštas aiškios pasaulio sielos koncepcijos neturėjo. Vis dėlto pasisakymas *už* jos buvimą Jakšto filosofijai yra labai charakteringas.

Pasaulio vieningumas pasaulio sielos pavidalu Jakštui nebuvo visai aiškus ir išryškintas, nes tai yra daugiau realinis vieningumas. Jakštas, nespręsdamas ontologinių klausimų gamtos filosofijoje, ir apie pasaulio sielą maža tėra pasakęs. Užtat žymiai aiškesnis Jakštui buvo *idealinis* pasaulio vieningumo pagrindas arba toji pasaulio idėja, kuri realiniame kosme buvo realizuota. Šitą idealinį pasaulio vieningumą Jakštas yra radęs matematikoje, nes matematika, kaip jau buvo minėta, Jakštui buvo idealinis pasaulio vaizdas. *Jakštas manė, kad pasaulio pagrinde glūdi tam tikra matematinė idėja, kuri realybėje yra išreiškiama įvairiais matematiniais pavidalais.* Todėl jis savo išrastų trigonometrijos sistemų įvairumą gretino su gyvūnijos ir augmenijos įvairumu. „Aukščiau nurodytasai trigonometriškų sistemų įvairumas primena mums kitą – taipgi begalinį – gyvijos ir augmenijos pasaulyje įvairumą, išsirutuliojusį iš bendrojo, mokslo patėmyto, gyvų organizmų plano."[13] Šitas panašumas Jakštui atrodė ne atsitiktinis

[12] *Jakštas A.* Mūsų naujoji prozos literatūra, Kaunas, 1923, t. 2, p. 270.
[13] *Jakštas A.* Naujos trigonometriškos sistemos, p. 7.

ir ne išviršinis, bet turįs išvidinį ryšį. „Tarp įvairių trigonometriškų sistemų ir visokeriopų gyvijos bei augmenijos formų, mūsų išmanymu, esama ne vien abstrakčios analogijos, bet tūlo vidujo sąryšio, kurio regimu išreiškėju bus tam tikras viršujis charakterizuojančių įvairias trigonometriškas sistemas kreivųjų panašumas į kai kurias paprasčiausių tos ar kitos gyvijos karalystės organizmų formas."[14] Jakštas pastebi, kad šios rūšies teigimo jis negalįs įrodyti moksliškais argumentais. Vis dėlto jis manąs, kad jo spėjimas turįs tvirtą pagrindą. Vadinasi, *pasaulio pagrindas esąs idealinis matematinis, kurį galima išreikšti trigonometrijos kreivėmis ir kuris savyje slepia tam tikras trigonometriškas funkcijas.*

Šitas Jakšto spėjimas randa mūsų dienomis patvirtinimą iš fizikų vadinamojoje bangų mechanikoje, kurios kūrėjas yra de Broglie. Pasak jo, „visatos pagrindą sudaro nemedžiaginės, energijos nenešančios forminės bangos, kurios užpildo visą erdvę ir sklinda net žymiai greičiau kaip šviesos bangos... De Broglie bangos yra tik matematinio skaičiavimo priemonė, kuri duoda tikimybę arba apytikriai nusako, kurioje vietoje yra energijos centrai"[15]. Vadinasi, ir Broglie pažiūrose pasaulio pagrindas esąs idealinis matematinis. Štai kodėl šiandien jau linkstama pasaulį vadinti ne mašina, bet mintimi[16]. Be abejo, šių dienų fizikų teorijose šitas matematinis idealinis pasaulio pagrindas yra išreikštas turiningiau negu Jakšto veikaluose. Bet, mums rodos, kad jų esmė yra ta pati, būtent: *gamtos pagrinduose glūdi tam tikra matematinė idėja, kaip gamtos reiškinių nešėja ir jos formų palaikytoja.* Išviršiniai gamtos reiškiniai ir išviršinės jos formos yra ne kas kita, kaip šitos matematinės idėjos, Broglie terminu tariant, forminės bangos apraiškos. Čia esama panašumo ir į O. Spanno pažiūras, pagal kurias gamtos pagrindas esąs ne medžiaginis, bet *dvasinis* (plg. jo „Naturphilosophie").

[14] Ten pat.

[15] *Puodžiukynas A.* Modernioji fizika ir pasaulėžiūra // „Židinys", 1938, Nr. 2, p. 126.

[16] Plg. prof. Dovydaičio straipsnį: „Kosmos", 1938, Nr. 1–2.

Šitoks gamtos pagrindo supratimas vertė Jakštą savotiškai nusistatyti dieviškosios kūrybos ir evoliucijos santykio atžvilgiu. Darvinišką evoliuciją Jakštas atmeta. Bet ir apskritai evoliucijos buvimas Jakštui atrodo esąs probleminis dalykas, nors ir galimas. Jis laikosi tos nuomonės, kad evoliucija nesudaro gyvenimo esmės ir kad, kaip Bonas pažymėjo, gamta nepakenčia kitimo. Trys dalykai, pasak paties Jakšto, privedė jį prie evoliucijai nepalankaus nusistatymo: 1) augmenų sritis, kurioje darvinizmo ir apskritai evoliucijos pritaikyti negalima, 2) Haeckelio veikalas „Kunstformen der Natur", kurį Jakštas, studijuodamas ir tyrinėdamas jame esančius įvairių jūros gyvių atvaizdus, pastebėjo, kad tie gyviai esą sudaryti pagal skirtingus geometrinius planus, nors iš viršaus atrodą ir panašūs, vadinasi, idealinis matematinis jų pagrindas esąs skirtingas; 3) paties Jakšto išrastos naujos trigonometrinės sistemos, kurios paaiškino gamtoje esančių formų įvairumo ir sykiu vieningumo pagrindus. Jakštas todėl teigia, kad *gamtoje esančių formų įvairumas esąs ne evoliucijos padaras, kad gyviai nėra kilę vienas iš kito, bet kad jie turį tik bendrą idealinį matematinį pagrindą ir todėl esą panašūs vienas į kitą.* Štai kaip Jakštas vaizduojasi kūrybos eigą, pasigaudamas trigonometriškų kreivių pagalbos. „Kadangi tos kreivės turi didesnio ar mažesnio panašumo į kai kurių gyvių pavidalus ir kadangi nė viena tų kreivių nesiduoda išvedama iš gimininigų kreivių, bet lengvai plaukia iš bendros geometriškos sistemos idėjos, tatai jei man būtų duota galios mechaniškais dėsniais nukreipti materijos sroves pagal manąsias kreives ir dar pridėti gyvybės, tai aš galėčiau susitverti tiek gyvių, kiek yra manųjų kreivių, t. y. begalinę daugybę. Tikrumoje to aš negaliu padaryti. Bet Dievui tai būtų visai nesunku įvykdyti. Dėlei to aš tikiu, kad Dievas ir šio pasaulio gyvius yra sutvėręs panašiai. Šitoks atskirų gyvių tipų sutvėrimas man atrodo kur kas panašesnis į tiesą negu jų išvedimas evoliucijos arba darvinizmo keliu."[17] Šitoji Jakšto iš-

[17] *Jakštas A.* Mokslas ir tikėjimas, p. 265.

vada visai logiškai plaukia iš gamtos pagrindo supratimo. Jeigu gamtos pagrindas yra matematinis, vadinasi, tam tikros matematinės kreivės, aišku, kad ir gyvių pasaulyje šitas pagrindas turįs būti. Bet matematinės funkcijos arba jų vaizdas kreivių pavidalu yra išvedamos iš bendros matematinės idėjos. Jos nėra ir negali būti išvedamos iš sau artimų kreivių. Jų panašumas kyla iš bendro matematinio pagrindo, bet ne iš to, kad jos būtų kilusios viena iš kitos. Visos jos yra kilusios iš vieno kamieno, bet išsiskleidusios kaip medis. Todėl ir gyviai turi visi vieną bendrą matematinį pagrindą ir geometrinį planą. Jie todėl apreiškia daugybę bendrybių ir panašybių. Bet jie nesiduoda vienas iš kito kildinami.

Šitoji Jakšto mintis yra labai originali, galbūt originaliausia visoje jo gamtos filosofijoje. Bet evoliucijos ji dar nepaneigia, kaip manė Jakštas. Visai yra tiesa, kad matematinės kreivės, net ir panašios, viena iš kitos nesiduoda išvedamos, bet jos kyla iš bendros matematinės idėjos. Taip yra idealiniame matematiniame pasaulyje, kuriame idėja gali būti ir faktiškai yra atskiriama nuo tos idėjos derivatų. Visos Jakšto išrastos trigonometriškos sistemos buvo vienos trigonometrinės sistemos derivatai. Jos buvo kilusios iš vieno bendro kamieno, bet viena iš kitos neišvedamos, nes jos savyje neturėjo viso šito kamieno, bet tik tam tikro kamieno atžvilgį, tam tikrą jo pradą, kaip savo buvimo pagrindą. Jau kitaip yra gyvių pasaulyje. Galime visai ramiai tarti, kad pasaulio pagrindas yra matematinis ir kad gyviuose esama tam tikro geometrinio plano, ir kad kiekviena gyvių rūšis turi skirtingą geometrinę struktūrą. Bet tai dar nereiškia, kad vienas skirtingo plano gyvis negalėtų kilti iš kito gyvio, taip pat turinčio skirtingą geometrinį planą. Matematikoje tai yra negalima. Bet gyvijoje tai yra galima, nes kiekvienas gyvis turi savyje ne tik jam tinkančią matematinę kreivę, kuri nulemia jo prigimtį, bet ir visą matematinį gamtos pagrindą. Kai Dievas kūrė pirmą gyvį, jis realizavo jame ne tik vieną kurį matematinį derivatą iš idealinio pasaulio pagrindo, bet *visą* šitą idealinį matematinį gyvūnijos pasaulį. Todėl kiekvienas gyvis slepia savyje ištisą geometrinę gyvūnų pasaulio sistemą *in potentia*. Aktualiai jis

apreiškia tik vieną kurį šios sistemos atžvilgį, bet galimybėje jis yra visuma. Vaizdingai kalbant, kiekvienas gyvis turi ne tik vieną kurią Jakšto išrastų trigonometrijos sistemų kreivę, bet jas visas *in potentia*. Štai kodėl jis ir gali, esant tam tikroms sąlygoms, kildinti iš savęs naują gyvį jau su kitokiu geometriniu planu. Šitaip supratus gyvio santykius su matematiniu pasaulio pagrindu, darosi aišku, kad Jakšto matematinis pasaulėvaizdis nesusikerta principialiai su evoliucija, nors pats Jakštas ir kitaip manė. Be abejo, evoliucija, pagrįsta matematiniu pasaulėvaizdžiu, atrodo visai kitaip negu Darwino mechaniškoji evoliucija. Vis dėlto evoliucija, kaip nuolatinis pasaulio įvairėjimas ir turtėjimas, lieka bendras dėsnis bet kokiame pasaulėvaizdyje.

Apskritai tenka pastebėti, kad gamtos problema Jakšto yra iškelta ir sprendžiama įdomiausiai ir originaliausiai. Natūralus linkimas į matematiką savaime pastūmėjo Jakštą į gamtos tyrinėjimus, o filosofinis jo išsilavinimas ir intuicijos galia šituos tyrinėjimus nuvedė kūrybine kryptimi. Reikia tik pasigailėti, kad Jakštas negalėjo atsidėti tik vienai matematikai ir gamtos filosofijai. Čia jis būtų pasiekęs labai gerų rezultatų. Šiuo tarpu mums yra likę tik jo idėjų užbraižos. Vis dėlto ir jos yra vertingos. Originalios, įdomios, todėl išvystytinos ir pagrįstinos. Tai – ateities lietuviškų gamtos filosofų uždavinys.

III. Žmogaus problema

1. Kreacionistinė antropologija

Rytietiškas Jakšto filosofijos pobūdis labiausiai pasireiškia jo pažiūrose į žmogų. Jau nuo graikų filosofijos laikų Vakarai žmogų laikė protingu gyvūnu – *animal rationale*, kuriame protas yra kilniausia galia, skirianti žmogų nuo gyvulio ir siejanti jį su Dievu. Šitaip į žmogų žiūrėjo Aristotelis, šv. Augustinas, šv. Tomas Akvinietis ir kiti didieji Vakarų filosofai. Jų antropologija buvo intelektualistinė, intelektualisti-

nė ta prasme, kad *intelektas* čia buvo padarytas esmine žmogaus žyme. Tuo tarpu Rytuose, ypač paskutiniaisiais amžiais, Wrońskio, Solovjovo, Berdiajevo doktrinose iškilo aikštėn kitokia žmogaus koncepcija. Žmogus čia buvo daugiau suprantamas ne tiek kaip protingas gyvūnas, kiek kaip *kuriąs*. Kūrybinė galia čia buvo laikoma aukščiausia žmogaus prigimtyje, ir ja žmogus skyrėsi nuo gyvulių ir susisiekė su Dievu. Priešais intelektualistinę antropologiją čia buvo pastatyta kreacionistinė antropologija.

Jakštas kaip tik yra karštas šitos kreacionistinės antropologijos atstovas Lietuvoje. Turbūt nė viena mintis Jakštui nebuvo tokia brangi, kaip ta, kad žmogus yra mažutis kūrėjas. Ją jis kartoja visuose savo raštuose ir visomis progomis. Iš jos jis veda žmogaus pareigas ne tik visuomenėje, bet net ir individualinėje srityje. Iš Jakšto antropologijos formavosi kažkas panašaus į Berdiajevo kūrybinio akto etiką, kurią šis yra išdėstęs savo veikale „De la destination de l'homme. Ethique de l'acte créateur" (Paris, 1935).

Spręsdamas žmogaus problemą, Jakštas visų pirma pastebi, kad „žmogaus paslaptis tebėra dar mums tamsi ir gali būti išaiškinta tik ateityje"[18]. Palyginus žmogaus problemą su Dievo ir Kristaus problemomis, ji esanti kur kas neaiškesnė, nes Apreiškimas apie žmogų yra pasakęs tik labai nedaug. Tuo tarpu gamtos mokslai ir filosofija yra daugiau tyrinėją pasaulį negu žmogų. Vis dėlto jeigu peržvelgsime Apreiškimo duomenis, jeigu ištirsime žmogaus veikimą istorijoje, jeigu įsigilinsime į pačią žmogaus psichologiją, galėsime, pasak Jakšto, prieiti išvadą, kad *žmogaus esmę sudaro kuriamoji galia*. „Kur tik žmogaus gyventa, ten jo ir kurta. Ir toji jo kūryba visur dinamiška, auganti, tobulėjanti, žengianti pirmyn."[19]

Kūrybinė žmogaus galia visų pirma yra aukštesnė, pasak Jakšto, *už protą*. Čia Jakštas kaip tik ir skiriasi nuo aristotelinės-tomistinės antropologijos. Atsakydamas į Aristotelio pasta-

[18] Ten pat, p. 73.

[19] *Jakštas A.* Amžinoji poezija ir jos kūryba, Kaunas, 1932, p. 6.

bą, kad žmogus yra *animal rationale* ir todėl galįs pavergti sau proto neturinčius gyvulius, Jakštas priduria: „Iš dalies tai tiesa, bet toli gražu nepilnutinė. Protas – ne viskas. Gali žmogus turėti ir didelį protą, bet nesugebėti sukurti nieko naujo. Jei žmogus nūn valdo pasaulį, daro išradimų, sukuria naujų kultūrų, tai ne dėl to, kad jis turi proto, bet dėl to, kad jame glūdi aukštesnė už protą kūrybos dovana bei sugebėjimas gamintis naujų daiktų ir idėjų"[20].

Šita tad dovana, ne protas, kaip tik ir skiria žmogų nuo gyvulių. Dar 1906 m. Jakštas rašė, kad „žmogus, kurs tiek naujų daiktų padarė, ne į gyvulį, nieko naujo išgalvoti negalintį, bet į Dievą sutvertoją panėši"[21]. Po dvidešimt šešerių metų šią mintį jis išreiškė dar aiškiau. „Josios (kūrybos. – *A. Mc.*) dėka žmogus visur pakyla aukščiau už gyvulius, virsta jų nugalėtoju ir valdovu. Pas gyvulius kūrybos visai nežymu. Jei viena kita gyvulių rūšis ir turi šio to panašaus į kūrybą, tai toji gyvulių kūryba esti visuomet menkutė, statiška, vis ta pati, nė kiek neprogresuojanti."[22] Visa, ką gyvuliai pasigamina, pasak Jakšto, „eina iš jų instinkto ir tedera vien jų gyvybei bei veislei palaikyti"[23]. Be abejo, Jakštas gal per daug gyvajai gamtai nepripažino kūrybinio charakterio, jį rezervuodamas vienam tiktai žmogui. Faktiškai kūrybinė yra visa gyvoji gamta, tik, žinoma, kūrybos rūšis nėra vienoda. Augmenų pasaulyje kūryba yra tiktai autokreacija, gyvulių pasaulyje mes jau sutinkame ir aplinkos kūrimą, nors šitas aplinkos kūrimas dar yra tik pratęstas savęs kūrimas. *Žmogaus kūryba tuo skiriasi nuo gyvulio kūrybos, kad ji turi objektyvinį pobūdį, kad žmogaus kūriniai yra pirmiausia skiriami jiems patiems, o ne tiktai žmogaus reikalui.* Vis dėlto žmogaus ir gyvulio kūrybos skirtingumas dar nepaneigia kūrybos fakto gyvūnijos pasaulyje, bent autokreacine prasme. Jakštas todėl per daug pabrėžė kūrybinį žmogaus charakterį. Vis dėlto šita jo mintis yra charakteringa, nes ji gerai išreiškia kreacionistinę žmogaus koncepciją.

[20] Ten pat.
[21] *Jakštas A.* Trys pašnekesiai ant Nemuno kranto, Kaunas, 1906, p. 12.
[22] *Jakštas A.* Amžinoji poezija ir jos kūryba, p. 6.
[23] *Jakštas A.* Mokslas ir tikėjimas, p. 62.

Kuriamąja savo galia žmogus susisiekia ir su Dievu. Kad žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą, Jakštui tai buvo gili ir pagrindinė antropologinė tiesa. *Šitą paveikslą Jakštas kaip tik matė žmogaus kūrybiškume.* Apžvelgdamas visas teorijas, kurios žmogaus panašumo į Dievą ieško žmogaus prote (šv. Augustinas), žmogaus valioje (Makarijas Aleksandrietis), žmogaus prote ir valioje (šv. Ambraziejus), Jakštas sustoja ties Hoene-Wrońskio pažiūromis, kad *žmogus yra panašus į Dievą tuo, jog jis kūrėjas.* Šias pažiūras Jakštas ypač vertina ir jas padaro savomis: „Nurodytos Wrońskio pažiūros, man rodos, yra vertos ypatingo dėmesio. Šiais laikais, kai yra susidariusi net tam tikra pažiūra į pasaulį ir uoliai platinama mokyklose ir populiaresnėse knygelėse apie tai, kad mokslas, girdi, negalįs kitaip žiūrėti į žmogų, kaip tiktai *rein zoologisch*, t. y. kaip į gamtos padarą, sukurtą gyvulio paveikslu ir panašumu, krikščioniškiems mintytojams nepridera tenkintis vien atmetimu tos grynai zoologiškos pažiūros, bet reikia prieš tą žmogų žeminančią materializmo dogmą statyti krikščioniškąją tezę apie žmogų, kaip gyvą Dievo Kūrėjo paveikslą"[24]. Iš tikro šita mintis atskleidžia krikščioniškąją antropologiją, nes nė viena kita antropologija neatsiremia į žmogaus kūrybiškumą, į žmogų kaip į kūrėją, tik krikščioniškoji. Iš kitos pusės, kreacionistinė antropologija yra vaisinga kultūros filosofijai, nes visą gyvenimą ji parodo kūrybos šviesoje, ir kultūra tampa žmogiškąja kūryba. Todėl Jakštas, kaip kreacionistinės antropologijos atstovas, šiais visais atžvilgiais turi nemaža reikšmės tiek krikščioniškosios antropologijos, tiek kultūros filosofijos tolimesniam išsivystymui.

Minėjome, kad Jakštas žmogaus kūrybiškumu bandė grįsti ir jo etinį vertingumą. „Trijuose pašnekesiuose" Jakštas, atsakydamas į savo bendrakalbio pastabą, kad „jūsų bendradarbiu aš nebūsiu, nes ką aš galiu padaryti. Nieko!", veda aiškią etinę žmogaus pareigą iš to, kad žmogus yra kūrėjas ir todėl yra atsakingas už šitos dovanos naudojimą pasaulyje. „Jei tiki Dievą, tai turi taipogi tikėti, jog kaipo žmogus

[24] *Jakštas A.* Aukščiausis gėris, Kaunas, 1937, p. 103.

esi leistas ant žemės ne dėl to, idant panėšėtum į akmenį, nieko nejaučiantį, ar į žolę, nieko neveikiančią, ar į gyvulį, nieko negalvojantį. Nesi akmens, žolės, gyvulio paveikslas, bet Dievo, dangaus ir žemės įkūrėjo, Dievo, amžinai gyvuojančio, jaučiančio, manančio ir veikiančio... Kas tatai nieko neveikia ir sakosi nieko negalįs, tas virsta ne tiktai į niekšą, bet ir į 'bedievį', nes nepripažįsta savyje išreikšto Dievo paveikslo ir panašumo ir per tai nusideda taip pat, kaip kad ir atvirai tartų: aš nesu leistas pagal Dievo paveikslą ir panašumą. Todėl kas tiki Dievą, dangaus ir žemės įkūrėją, turi saugotis ne tiktai blogų darbų, bet ir ano papeiktino 'nieko neveikimo'. Tūnoti nieko nedarant pridera akmeniui, ne žmogui"[25]. Kūrybinis tad galios nenaudojimas yra, pasak Jakšto, savotiška nuodėmė, paneigianti religinę tiesą, kad žmogus yra sukurtas pagal Dievo atvaizdą. Dėl to kūryba esanti ne tik žmogaus ar pasaulio reikalui, bet ir tam, kad *žmogus realiai ir praktiškai parodytų savo dieviškąjį charakterį.* Nuosekliai, jeigu žmogaus galutinis tikslas yra dieviškumas ir jeigu žmogus yra dieviškas tuo, kad jis yra mažas kūrėjas, vadinasi, kelias į žmogaus sudievinimą eina per kūrybą. Žmogus kurdamas rengia sąlygas religinei savo būtybės transfigūracijai. Štai kokios išvados plaukia iš žmogaus kūrybiškumo etinėje ir religinėje srityje. Ir štai dėl ko Jakštas su pamėgimu keliose vietose kartoja Wrońskio mintį, kad kūrybinės dovanos paneigimas iš žmonijos pusės nuvestų „žmoniją į naują nupuolimą, jau nebe individualų, kaip tai atsitiko su Adomu, bet kolektyvų, kurs ir bus galutinė žmonijos pražūtis bei nusižudymas (*sa destruction propre*)"[26].

Be abejo, kreacionistinė antropologija Jakšto filosofijoje nėra originalus dalykas. Ji yra paimta iš Rytų, tik papildyta savomis mintimis ir praplėsta nuosekliomis išvadomis. Bet didelis ir nuolatinis žmogaus kūrybiškumo pabrėžimas, šito kūrybiškumo glaudus siejimas su Dievo kūryba, etinių žmogaus pareigų vedimas iš kūrybinio žmogaus paskyrimo Jakš-

[25] *Jakštas A.* Trys pašnekesiai ant Nemuno kranto, p. 11–12.
[26] *Jakštas A.* Mokslas ir tikėjimas, p. 81.

to filosofijoje yra taip glaudžiai susietas su visa filosofine jo teorija, kad visi šitie dalykai pasidaro organiškas Jakšto mąstymo produktas. Šiuo atžvilgiu Jakštas buvo geriausių rytietiškų koncepcijų atstovas Lietuvoje. Vyšeslavcevo ir Chomiakovo mistinės antropologijos Jakšto nepatraukė. Jis atsirėmė į blaivią, gerai pagrįstą ir krikščioniškai nušviestą žmogaus supratimą, kuriam atstovavo Solovjovas, Berdiajevas, o ypač Wrońskis, kad žmogus yra Dievo Kūrėjo atvaizdas.

2. Žmogaus kūrybos filosofija

Būdamas mažytis kūrėjas ir savo misiją matydamas kūrybiškume, žmogus, pasak Jakšto, turįs nuolatos būti veiklus, dinamiškas, progresuojąs ir išsivystąs. Jo kūryba turinti būti pasaulio tobulinimas, jo gerinimas ir vedimas nuolatinės pažangos keliu. Iš žmogaus ontologinio palinkimo kurti, iš jo dieviškojo charakterio Jakštas pereina prie pačios žmogaus kūrybos ir mezga ištisą šios kūrybos filosofiją.

Visų pirma, jeigu žmogus yra panašus į Dievą tuo, kad jis yra kūrėjas, tai ir *žmogiškoji kūryba taip pat bus panaši į dieviškąją kūrybą*. „Žmogaus kūryba turi panėšėti į Dievo kūrybą bent tiek, kiek pats žmogus panėši į Dievą."[27] Iš šitos aksiomos Jakštas visų pirma išveda žmogaus kūrybos paskyrimą. „Žmogus, – sako Jakštas, – yra tam tikras kūrėjėlis, Dievo bendradarbis padėjėjas, Dievo pašauktas Dievo kūrybos darbą žemėje papildyti ir atbaigti."[28] Todėl visa žmogaus sukurta kultūra, visi žmogaus darbai „sudarą lyg tam tikrą Dievo darbų žemėje priedą bei tų darbų papildymą". Ir šitas papildymas eina per visas gyvenimo sritis. Jo galima rasti net antgamtinėje tvarkoje, pvz., Bažnyčios gyvenime arba žmogaus pasiruošime pašvenčiamajai malonei. Šiuo atžvilgiu visi žmonės, „ypač kilnesni žmonijos vadai... nežiūrint taip didelio jų pašaukimų skirtumo, visi jie istorijos žvilgsniu gali būti teisingai pavadinti vienu bendru vardu – Dievo kūrimo darbo padėjėjai bei atbaigėjai".

[27] *Jakštas A.* Amžinoji poezija ir jos kūryba, p. 6.
[28] *Jakštas A.* Aukščiausis gėris, p. 104.

Net ir visa istorija Jakštui atrodo „ne kas kita, kaip tiktai *gesta Dei per homines*. Dievo ir žmogaus bendradarbiavimas yra visos istorijos turinys"[29]. Žmogus sava kūryba tęsia toliau Dievo pradėtą pasaulyje darbą, ir šitas susijimas su dieviškąja kūryba kaip tik sudaro pagrindinį žmogiškosios kūrybos paskyrimą.

Žmogiškosios kūrybos apimtis, Jakšto supratimu, yra labai plati. Visa kultūra esanti ne kas kita, kaip žmogiškoji kūryba. Todėl kai prof. V. Mykolaitis norėjo meną apibrėžti kaip žmogiškąją kūrybą, žodžiu „žmogiškoji" nusakydamas rūšinį meno skirtumą, Jakštas smarkiai pasipriešino šitai apibrėžčiai tvirtindamas, kad ji neteisėtai susiaurinanti žmogiškosios kūrybos plotą. Kūrimas iš nieko, bent reliatyviai, ir sukūrimas šio to naujo tinka ne tik menui, bet ir bet kuriam kitam žmogiškajam veikimui. „Reliatyviai iš nieko ir reliatyviai nauja kuria ne vien menininkas, bet ir technikas, ir gamtininkas, ir matematikas, ir filosofas, ir bet koks kitas kūrėjas."[30] Visa, kas tik kyla iš žmogaus sąmoningo veikimo, turi kūrybos žymių ir yra kuriamosios žmogaus galios padarai. Jakšto žmogiškosios kūrybos apimtis sutampa su kultūros sritimi. Prof. V. Mykolaičio taikytą meno apibrėžtį Jakštas vaisingai pritaiko visai žmogiškai kultūrai.

Iš dieviškojo žmogaus charakterio kyla ir žmogiškosios kūrybos normos. Jeigu žmogus yra dieviškas tuo, kad jis kuria, todėl jis turi kurti taip, kaip kuria Dievas. *Dieviškoji kūryba yra žmogiškosios kūrybos norma ir pirmavaizdis.* „Būdamas protingas, žmogus turi savai kūrybai rinktis pačias tobuliausias normas, nes rinkdamasis mažiau tobulas, elgtųsi neprotingai. Bet pačios tobuliausios kūrybos normos yra tos, kuriomis pagrįsta paties Dievo kūryba. Taigi norėdamas ką nors kurti, žmogus ir turėtų atsižvelgti į Dievo kūrybos savybes, griežtai jų laikytis kaip amžinų kūrybos normų, ir niekuomet nuo jų nenutolti. Didesnis ar mažesnis žmogaus kūrinio tobulumas pareis nuo griežtesnio ar mažiau griežto tų amžinų normų lai-

[29] Ten pat, p. 105, 107.
[30] *Jakštas A.* Meno kūrybos problemos, p. 48.

kymosi kūrimo metu."[31] Ši Jakšto išvada gali būti pateisinama, jeigu dieviškosios kūrybos normas imsime idealine prasme. Kadangi Dievas yra visokių – teorinių, etinių ir estetinių – normų šaltinis, tuo pačiu jis yra ir kūrybos normų turėtojas. Bet šitos normos, kaip pirmavyzdžiai arba idėjos, yra *idealinės*. Jos nėra realizuotos, ir tik tiek, kiek jos yra idealinės, jos sudaro žmogaus kūrybai siektinus idealus. Bet kai tik mes pereiname iš idealinės sferos į realinę sritį, kai mes dieviškosios kūrybos normų ieškome konkrečiuose daiktuose, mes savaime aprėžiame žmogiškąją kūrybą, sustabdome ją tik prie tam tikrų normų, šitas normas susiauriname ligi pastovaus kanono ir tuo pačiu begalinę žmogaus kūrybą paverčiame siaura ir reliatyvia. Jakštas šito pavojaus neišvengė. Jis nepadarė skirtumo tarp idealinių dieviškųjų normų, kurios yra neaprėžtos, ir realinių, kurios yra tik vienas idealinių normų atvejis, todėl siauros ir skurdžios. Šito skirtumo nepadaręs, Jakštas, nagrinėdamas žmogiškosios kūrybos ypatybes ir jas taikydamas estetinei kūrybai, priėjo prie to matematinio intelektualizmo, kuris žymi visą jo estetiką.

Jakštas visai teisėtai kelia klausimą, iš kur mes galime sužinoti, kokios yra dieviškosios kūrybos normos ir kaip jas pritaikyti realybėje. Šitas klausimas *turi* būti keliamas. Bet užuot pasirinkęs idealinį kosmą, Jakštas kreipiasi į Apreiškimą ir į gamtą. „Sužinoti tai mes galime iš Dievo sukurtos gamtos ir iš Jo duotojo mums apreiškimo. Mat Dievo kūrybos dėsnius atskleidžia mums gamtamokslis, o Dievo kūrybos savybes nušviečia Dievo Žodis."[32] Pasiremdamas šitais dviem šaltiniais, Jakštas yra suradęs tokias dieviškosios kūrybos savybes ir josios dėsnius: *1) begalinis dėsningumas*: „Dievo sukurtame pasauly nėra likę jokios netvarkos, jokio chaoso"[33]; *2) proporcingumas*: „Jis kūriniuose sudaro nuostabią įvairume vienybę ir vienybėje įvairumą"[34]; *3) aiškumas*: „Visa Dievo kūryba įgau-

[31] *Jakštas A.* Amžinoji poezija ir jos kūryba, p. 6–7.
[32] Ten pat, p. 7.
[33] Ten pat, p. 8.
[34] Ten pat, p. 15.

na naujos savybės – šviesumo, skaistumo, aiškumo"[35]. Jakštas dar prideda vieną ypatybę – *gerumą*, nors ji nėra konkreti ir kokių nors realių naujų išvadų šalia minėtų ypatybių neturi. Vėl turime pastebėti, kad šitos ypatybės dieviškojoje kūryboje Jakšto yra suvoktos visiškai teisingai ir pagrįstai. Iš tikro Dievo sukurtas pasaulis yra dėsningas, proporcingas ir aiškus, kad ir ne tokiu dideliu laipsniu, kaip mano Jakštas. Bet čia pat turime pastebėti, kad visos šitos ypatybės yra išvestos ne iš idealinio normų pasaulio, bet iš realinio gamtos pasaulio. Tuo tarpu gamtos pasaulis yra tik viena normų pasaulio išraiška, anaiptol ne vienintelė ir ne pati geriausia. Jakštas tad per daug vertino gamtoje besireiškiančias dieviškosios kūrybos ypatybes, nepastebėdamas, kad per gamtą Dievas apsireiškia tik vienu atžvilgiu ir tik labai netobulai, kaip mįslė ir kaip šešėlis. Galima žmogaus kūrybą matuoti dieviškosiomis *idealinėmis* normomis. Bet jos negalima matuoti gamtinėmis normomis, nes tuomet žmogus, kaip kūrėjas, darosi ne begalinio Dievo paveikslas, bet pririštas prie aprėžtos, reliatyvios gamtos. Jakštas šitos išvados nepastebėjo, todėl jo reikalavimai, išvesti iš gamtoje realizuotų dieviškosios kūrybos normų, žmogiškąją kūrybą galėjo tik stabdyti ir sustingdyti.

Štai ko Jakštas reikalauja iš žmogiškosios, specialiai iš estetinės srities. Kadangi dieviškoji kūryba gamtoje yra *dėsninga*, todėl:

„1. Žmogaus sukurtuose poezijos dalykuose neturi būti jokio chaoso, netvarkos, anarchijos.
2. Poetas, norįs sukurti tobulai poezijos kūrinį, turi rūpestingai išlaikyti visus poezijos kūrimo dėsnius, nė vienam jų nenusidėdamas.
3. Didesnis ar mažesnis nukrypimas nuo bet kurio – ritmo, pėdų, cezūros, eiliavimo, strofikos bei kitų poezijos kūrimo dėsnių, sudarydamas didesnę ar mažesnę poetiškąją licenciją, visuomet daugiau ar mažiau gadina poezijos kūrinį.
4. Tobulame poezijos kūrinyje neturi būti jokios poetiškosios licencijos. Jis visuomet turi būti griežtai dėsningas, kaip kad griežtai dėsninga yra visa Dievo kūryba".

Kadangi dieviškoji kūryba yra *proporcinga*, todėl:

„1. Kiekvienas žymus neproporcingumas gadina poezijos kūrinio grožį.
2. Nėra vykęs poezijos dalykas, kuriame įžanga, pvz., būtų keletą kartų ilgesnė už likusią kūrinio dalį.
3. Nėra sektini ir tie eilėraščiai, kurių ketureilėse strofose pirmutinė eilė yra trumpa, dvi kitos vidutinės, o ketvirtoji ilga kaip smilga, taip kad vienon puslapio eilutėn nesutelpa ir jos galas tenka kelti kiton".

Kadangi Dievo kūryba yra *aiški*, todėl:

„1. ...poezijos kūriniuose netoleruotinas joks tamsumas bei dirbtinis neaiškumas.
2. Poezijos kūrinių tamsumas bei nesuprantamumas yra ne geroji jų savybė, bet anaiptol – pati blogiausioji jų yda.
3. Poezijos kūrinio tamsumas bei nesuprantamumas prieštarauja ne vien amžinosios poezijos esmei, bet ir socialiai jos reikšmei. Nes poezijos kūrinys – tai poeto žodis visuomenei. Bet kaip jis pasieks tikslą, būdamas visuomenei neprieinamas..."[36]

Visi šitie reikalavimai yra išvesti logiškai iš gamtinių normų. Tai yra natūralistinės estetikos reikalavimai. Be abejo, jie gali būti pateisinti. Jų galima vadinamojoje „klasikinėje poezijoje" rasti gal net visu šimtu procentų. *Jakšto klaida buvo ne ta, kad jis juos iškėlė, bet ta, kad jis juos suabsoliutino, laikydamas juos vieninteliais, o užmiršdamas, kad jie visi yra vienas atvejis ir atžvilgis iš begalinio dieviškųjų normų pasaulio, kad dieviškoji kūryba idealinėje srityje yra kur kas turtingesnė savybių ir dėsnių negu ta, kuri yra išreikšta gamtoje.* Žmogus, kurdamas savus kūrinius, tikrumoje gali vaduotis ne tik tomis normomis, kurios yra realizuotos gamtoje, bet ir tomis, kurių jokia

[35] Ten pat, p. 17.
[36] Ten pat, p. 15–18.

akis nėra mačiusi, kurias jis savo dvasioje pagauna įkvėpimo momentą ir pagal kurias sukurtas kūrinys gali atrodyti visai kitoks, negu mums jis yra prieinamas gamtoje. Viena vienintelė kūrybinė idėja realybėje gali pasireikšti įvairiausiais pavidalais, ne tik tokiais, kuriuos mums atskleidžia gamta, bet ir tokiais, kuriuos mums sukuria žmogaus dvasia įkvėpimo metu.

Čia mes susekame keistą ir sunkiai suprantamą prieštaravimą tarp Jakšto gamtos ir žmogaus filosofijos. Gamtos filosofijoje Jakštas aiškiai suprato, kad net matematiniai dėsniai turi tam tikrą reliatyvumą, kad vadinamoji euklidinė geometrija yra tik vienas atvejis iš begalybės atsitikimų, kurie yra galimi idealiniame matematiniame kosme. Bet kai tik Jakštas pereina prie žmogaus filosofijos, prie žmogiškosios kūrybos, šitas dabar vartojamų arba bent ligi šiol vartotų, nors ir ne visados, kūrybos dėsnių reliatyvumas dingsta. Vadinamosios klasikinės kūrybos dėsniai ir savybės Jakšto yra suabsoliutinami ir taikomi kiekvienam kūrėjui ir kiekvienam kūriniui. Kiek Jakštas gerai suprato naujosios matematikos prasmę, kad ji atskleidžia kitą aspektą iš idealinio matematinio kosmo, tiek jis nesuprato naujosios poezijos prasmės, kad ji taip pat atskleidžia naujus pasaulius ir naujus dėsnius bei naujas savybes idealiniame kūrybos normų kosme.

Dar į vieną dalyką reikia atkreipti dėmesį kalbant apie Jakšto kūrybos filosofiją. Jakštas nuolatos savo raštuose primindavo, kad jo atstovaujamoji estetinės kūrybos teorija esanti *katalikiška*, vadinasi, kylanti iš katalikiškos pasaulėžiūros. Todėl jis ir prof. V. Mykolaičio estetikos bei pagrindinių jos koncepcijų, atremtų į meno, kaip žmogiškosios kūrybos, supratimą, nelaikė katalikiškomis[37]. Daug kam susidarė dėl to įspūdis, kad katalikybė atstovaujanti klasikinei estetikai ir kad visos kitos neklasikinės estetikos esančios jau tuo pačiu ir nekatalikiškos. Tuo tarpu taip nėra. Jakšto estetika su savo dėsningumo, proporcingumo ir aiškumo principais katalikybei *nepriešinga*. Bet kad ji būtų specifiškai ka-

[37] Plg. *Jakštas A.* Meno kūrybos problemos, p. 86.

talikiška, to pasakyti negalima. Jau tik tas faktas, kad grynai krikščioniškojo meno periodams, kaip katakombų, romanikos, gotikos, klasikinės estetikos dėsniai yra visai nepritaikomi arba sunkiai tepritaikomi, rodo, kad *ši estetika nekyla iš katalikybės gelmių*, kad iš katalikiškos dvasios išauga daugiau simbolinis menas negu realinis, klasikinis. Tuo tarpu simbolis gali gerai pasireikšti ir nesilaikydamas tų dėsnių, kuriuos yra formulavęs Jakštas ir kurie yra formuluojami visų klasikinės estetikos atstovų jau nuo graikų laikų. Kas palygina Mikelandželo pietą su Bonos provincijos muziejuje esančia medine pieta iš vidurinių amžių, gali suvokti, kad iš tikro klasikinė estetika nėra nei specialiai katalikiška, nei absoliuti, nei vienintelė ir kad grožio idėja gali kartotis nepabaigiamais pavidalais, kaip tokiais pat begaliniais pavidalais kartojasi viena trigonometrinė idėja.

Baigiant

Galima būtų trumpai nusakyti tas pagrindines idėjas, kurios buvo šiame straipsnyje išreikštos ir kuriomis buvo bandyta charakterizuoti Jakšto filosofines koncepcijas:

1. Jakšto filosofija yra išaugusi iš Rytų ir pagrįsta jo matematiniu intelektualizmu bei intuicionizmu; rytietiškas jos charakteris yra žymus ypač antropologinėse koncepcijose; jos matematinis intelektualizmas ypač išeina aikštėn pažiūrose į žmogaus kūrybą; jos intuicionizmas yra žymus idealinio gamtos pagrindo suvokime, kuris Jakšto gamtos filosofiją priartina prie naujausių gamtamokslinių teorijų.
2. Spręsdamas gamtos problemą, Jakštas eina prie gamtos pagrindų matematiniu keliu, kuris jam atvaizduoja idealinį kosmą; idealinį gamtos pagrindą Jakštas tikisi atradęs matematinėse idėjose, kurios esti reiškiamos tam tikromis kreivėmis ir kurių atvaizdas glūdi realizuotas gyvūnijos ir augmenijos įvairybėje.

3. Nagrinėdamas antropologinę problemą, Jakštas žmogaus esmę mato jo kūrybiškume, kūrybos galią laikydamas aukštesne už protą ir šitoje galioje rasdamas tiek žmogaus skirtingumą nuo gyvulio, tiek žmogaus panašumą į Dievą; dieviškosios kūrybos normos virsta žmogiškosios kūrybos normomis; dieviškosios kūrybos normų Jakštas ieško Apreiškime, ypač, susiaurindamas tuo pačiu žmogiškosios kūrybos laisvę ir ją pajungdamas gamtinėms normoms.

STASYS ŠALKAUSKIS

Stasio Šalkauskio vardas yra susijęs su visomis svarbesnėmis mūsų gyvenimo sritimis: su mokslu ir ugdymu, su organizacija ir valstybe, su kultūra ir religija. Tasai pirmu žvilgsniu grynas teoretikas ir sausas logikas, tasai sunkaus ir painaus stiliaus rašytojas savo minties ir savo asmenybės jėga pasidarė auklėtojas bei mokytojas ištisos lietuvių kultūrininkų kartos, kuri šiandien išeina į priekį ir pradeda vadovauti tolimesniam mūsų likimui. Kuo Valančius buvo XIX šimtmečio viduriui, kuo Jakštas buvo XX šimtmečio pradžiai, tuo Šalkauskis buvo Lietuvos Nepriklausomybės tarpsniui. Jeigu Valančių ir Jakštą apibūdiname kaip *kovos* žmones, nes ano meto sąlygos reikalavo *ginti* lietuviškąją kultūrą, tai Šalkauskiui tinka *kūrėjo* vardas, nes nepriklausomam gyvenimui atbudusi tauta reikalavo *statyti*. Ir Šalkauskis nenuilstamai statė visur, kur tik siekė jo mintis ir jo pasiruošimas. Jis tarė savo žodį visais svarbiausiais mūsų gyvenimo klausimais. Jis buvo užsimojęs palikti mums ištisą gyvenimo filosofiją: gamtos – kultūros – religijos. Deja, per ankstyva mirtis (1941.XII.4) leido jam savo planus įvykdyti tik iš dalies. Tačiau ir tai, ką jis suspėjo padaryti, turi grindžiamosios reikšmės.

Akademinis pasiruošimas

Du dalykai yra būdingi Šalkauskio gyvenime: *jo akademinis pasiruošimas ir jo idealizmas*. Jeigu sakoma, kad kiekvieno

mokslininko vėlesnis darbas priklauso nuo jo pasiruošimo, tai šitas posakis visa savo galia tinka Šalkauskio veikimui. Šalkauskio akademinės studijos apsprendė visą vėlesnį jo darbų pobūdį bei linkmę. Jos susideda ne tik iš dviejų tarpsnių *laiko* atžvilgiu, bet ir iš dviejų pradų *dvasios* atžvilgiu.

Visų pirma Šalkauskis studijavo Maskvos universitete teisės mokslus. Maskva Rusijos istorijoje yra ne tik valstybės centras, bet ir specifiškai rytietiškos dvasios židinys. Rusiškojoje kultūroje yra žinomos dvi linkmės: *vakarietiškoji*, kuri norėjo Rusijai labiau atverti Vakarų pasaulį, ir *slavofiliškoji*, kuri stengiasi gaivinti pirmykštes rytietiškąsias tradicijas ir vengti ankštesnio ryšio su Vakarais. Pirmoji linkmė labiau telkėsi Petrapilyje, antroji daugiau Maskvoje. Petro Didžiojo noras padaryti Petrapilį Rusijos langu į Vakarus pasitvirtino ne tik politikos bei prekybos, bet ir kultūros gyvenime. Tuo tarpu Maskva pasiliko ištikima senųjų tradicijų saugotoja. Slavofiliškoji rusiškosios kultūros linkmė susitelkė Maskvoje ir čia turėjo garsiausius savo atstovus. Maskvos universitetas buvo slavofilizmo lopšys ir sykiu stipriausias jo reiškėjas. Nenuostabu tad, kad ir Šalkauskis čia turėjo progos ne tik susipažinti su teisės mokslų idėjomis, bet sykiu ir pajausti tas rusiškosios dvasios gelmes, tąjį gryną rusiškąjį pasaulį, kuris yra labai savotiškas savo mistiniais polėkiais, savo visažmogiškumo išgyvenimu ir savo nuoširdumu. Kai vėliau Šalkauskis skelbė kultūrinės sintezės teoriją, siūlydamas lietuviams tarp kitko pasisavinti rusiškąjį visažmogiškumą, tai toji idėja jo buvo gauta Maskvoje.

Rusiškąją dvasią ir rusiškąjį išgyvenimą Šalkauskis pasisavino ir patyrė iš Vladimiro Solovjovo filosofijos. Solovjovas, tasai būdingiausias ir didžiausias rusų filosofas ir mistikas, buvo Šalkauskio dvasinis vadovas Maskvos studijų metu. Iš jo raštų Šalkauskis gavo pirmąjį paskatinimą atsidėti filosofinėms problemoms. Jo idėjos buvo pirmosios, kuriomis Šalkauskis sirgo savo jaunystėje ir kurių jis nenusikratė visą gyvenimą. Jo įtakoje yra parašyti pirmieji filosofiniai Šalkauskio darbai. Tačiau mums kaip tik tenka pasidžiaugti, kad rusiškoji dvasia Šalkauskiui apsireiškė tokia kilnia for-

ma, kaip Solovjovo pasaulėžiūra. Rusiškumas yra labai platus ir sudėtingas dalykas. Broliai Karamazovai visi trys yra esmingai rusiški. Tačiau kaip jie yra vienas nuo kito skirtingi. Dimitrijus yra žemės žmogus, plačių kaimo lygumų atstovas, tamsus ir dioniziškas savo dvasioje; Ivanas yra miestiškosios civilizacijos reiškėjas, skeptikas ir racionalistas, ateistinio ir net psichopatologinio nusiteikimo, o Alioša yra susitelkimo, ramybės ir meilės vykdytojas, giliai religingas, mylįs savo artimą dėl Kristaus, mistikas savo giedrume ir džiaugsme. Solovjovas priklauso šiam trečiajam rusiškojo žmogaus tipui, Aliošos tipui. Sakoma, kad Dostojevskis Aliošos tipą ir sukūręs pasinaudodamas Solovjovo asmenybe, su kuria jis buvo susitikęs ir susipažinęs viename Rusijos vienuolyne. Kas skaito Solovjovo raštus, negali nesižavėti jo kilnumu ir idealizmu, jo giedrumu ir jo meile. Solovjovo mistika yra be tamsių ir svaigių dioniziškojo prado priemaišų. Solovjovo idėjos yra be vienašališkumų. Solovjovo problematika yra universali ir kosminė. Tai yra jo filosofijos stipriosios pusės, kurios kaip tik turėjo geros įtakos jaunai Šalkauskio minčiai, ją auklėdamos ir lenkdamos tinkama kryptimi. Solovjovas Šalkauskiui buvo tas, kas kiekvienai jaunai dvasiai yra didi ir kilni asmenybė, kurioje mes visi esame trumpesnį ar ilgesnį laiką pasinėrę. Jis buvo pirmasis jo mokytojas ir jo pasaulėžiūros formuotojas. Maskvos studijos Šalkauskiui buvo reikšmingos ne tik tuo, kad jis ten pasisavino teisės mokslo principus, bet ir tuo, kad ten jis surado savo minties vadovą.

Baigęs teisės studijas, Šalkauskis išvažiavo dirbti į Samarkandą. Ten jis buvo advokato padėjėjas. Tačiau tas juridinis darbas sudarė tik išviršinį užsiėmimą pragyvenimo reikalui. Savo viduje Šalkauskis niekados nebuvo juristas. Net ir Samarkande jis gilinosi toliau į filosofines problemas ir mėgino pats šį tą rašinėti. Iš to laiko kaip tik ir yra didokas filosofinis jo darbas, pavadintas „Bažnyčia ir kultūra", kurį jis atsiuntė Jakštui. Nors tas darbas yra jaunystės fantazija, kurioje mistiniai polėkiai neatskirti nuo loginio protavimo; nors pats Šalkauskis vėliau jo viešai išsižadėjo, nusiimdamas at-

sakingumą už jo idėjas, tačiau jis Jakšto buvo įdėtas į „Draugiją" ir tolimesniam Šalkauskio likimui turėjo sprendžiamosios reikšmės. Šalkauskis Jakštui kelis kartus iš Samarkando buvo rašęs, kad norėtų filosofiją studijuoti kur nors Vakaruose ir visą gyvenimą pavesti filosofiniam darbui. Tačiau šiam sumanymui jis neturėjo lėšų. Pasirodžius minėtam darbui, lietuviams studentams šelpti draugija „Motinėlė" paskyrė Šalkauskiui stipendiją, ir jis jau 1914 metais atsidūrė Šveicarijoje ir stojo į Fribūro universitetą. Šalkauskis vėl iš naujo sėdo į studento suolą, kad šį kartą eitų jau ne į teisės, bet į filosofijos ir pedagogikos paskaitas; kad šį kartą susidurtų jau ne su slaviškuoju rytietiškuoju, bet su *romaniškuoju ir germaniškuoju Vakarų mąstymu ir dvasia.*

Šveicarijos Fribūro universitetas yra Maskvos priešginybė. Jis yra prancūziškosios ir vokiškosios dvasios junginys. Būdamas mieste, per kurį eina prancūzų ir vokiečių kalbų siena, jis savaime patiria abiejų šių kultūrų įtakos. Šiuo atžvilgiu jis yra tarptautinis, tačiau ne visuotine, bet tik vakarietiškąja prasme, nes vokiečiai ir prancūzai yra ryškiausi Vakarų pasaulio reiškėjai. Tuo būdu Apvaizda Šalkauskį nuvedė kaip tik į tokią vietą, kurioje jis galėjo lengviausiai ir geriausiai susitikti su Rusijos priešginybėmis ir rytietiškąją dvasią papildyti vakarietiškaisiais pradais.

Šitas papildymas Šalkauskiui atėjo *tomistinės filosofijos forma.* Kaip Maskvoje jis rusiškąją dvasią pažino ir išgyveno per Solovjovą, taip Fribūre vakarietiškąjį pasaulį jis sutiko per šv. Tomą Akvinietį. Fribūro universiteto Filosofijos fakultetas buvo tomistinės linkmės. Jo dėstytojai stropiai saugojo scholastines tradicijas ir savo studentams dėstė senąsias tryliktojo šimtmečio pažiūras. Tačiau šitos pažiūros buvo *esmingai* vakarietiškos. Tomizmas juk yra ne kas kita, kaip sukrikščionintas aristotelizmas. Tuo tarpu Aristotelis yra tikrasis Vakarų dvasios ir kultūros pagrindėjas. Jeigu Platono pažiūrose alsuoja ano pasaulio pasiilgimas, idėjos persvara prieš formą, sielos persvara prieš kūną, tai Aristotelis visa jėga suka į šią žemę, skelbia jos tvarkymą ir apdirbimą, idėjas sutapdo su daiktų formomis ir tuo būdu žmogaus žvilgį nuo

anų transcendentinių plotų pasuka į šį regimą ir patiriamą pasaulį. Vakarai yra išaugę iš Aristotelio, kaip Rytai yra išaugę iš Platono. Tos dvi graikiškosios asmenybės: Platonas ir Aristotelis yra kūrėjai dviejų pasaulių, kurie šiandien Europoje egzistuoja ir kuriems atstovauja rusiškoji ir vakarietiškoji kultūra. Antrasis tad Šalkauskio studijų tarpsnis buvo sykiu ir priešginybė, ir papildymas pirmojo. Per Solovjovą jis susipažino su *platonizmu*. Per Tomą Akvinietį jis turėjo susipažinti su *aristotelizmu*. Solovjovas jam perteikė rytietiškąją mistiką ir platumą. Tomas Akvinietis turėjo perteikti racionalinį protavimą ir loginį gilumą. Per Solovjovą jis pažino rusiškąją kontempliaciją. Per Tomą Akvinietį jis turėjo pažinti vakarietiškąjį aktyvumą. Ir jeigu vėliau Šalkauskis toje pačioje kultūrinės sintezės teorijoje mums lietuviams perša vokiečių veiklumą, tai ta idėja buvo jo suvokta Fribūre, kaip išraiška viso vakarietiškojo pasaulio.

Be abejo, vakarietiškasis pasaulis tomistiniame pavidale negalėjo Šalkauskiui iš sykio atrodyti simpatiškas. Jis pats pasakoja, kaip pirmajame savo referate stipriai puolė tomizmą iškeldamas jo sausumą, jo perdėtą racionalizmą, jo siaurumą neigiant mistinius gyvenimo pradus. Tačiau vėliau, įsigilinęs į jo dvasią ir jį giliau supratęs, jis jį priėmė su tokia pat meile ir atsidėjimu, su kokiu anksčiau buvo priėmęs solovjoviškąjį platonizmą. Be abejo, tai dar nereiškia, kad Šalkauskis būtų atsisakęs Solovjovo ir paneigęs rytiškąsias savo koncepcijas. Anaiptol! Nors savo disertacijoje apie pasaulio sielą Solovjovo filosofijoje („L'âme du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev") jis ir negalėjo pateisinti šios centrinės Solovjovo idėjos, tačiau apskritai Šalkauskis pasiliko visą gyvenimą jo filosofijos gerbėjas. Jaunystės mokytojo įtakai pasiliko ir toliau, nors ji ir nebuvo tokia sąmoninga kaip anksčiau.

Šalkauskis nebebuvo grynas platonikas kaip pirmajame savo studijų tarpsnyje. Tačiau jis nepasidarė nė grynas tomistas. Jo akademinių studijų eiga sukūrė iš jo savotiškai *sintetinį* dvasios tipą, kuriame platonizmas susijungė su aristotelizmu, rytietiškasis pasaulis padavė ranką Vakarams, kad

tuo būdu atskleistų lietuviškajai minčiai visas žmogiškosios prigimties platybes ir neleistų lietuviškajam žvilgiui užsidaryti nuo bet kokios pozityvios kultūrinės apraiškos. Jeigu Šalkauskis vėliau savo darbuose, kaip matysime, pasidarė toks nuostabus sintetikas, toks genialus priešginybių derintojas organinėje savo minties visumoje, tai tas jo polinkis buvo ne tik jo prigimties, bet ir jo studijų pasėka. Pažinęs Rytų ir Vakarų pasaulius geriausiuose jų pavidaluose, jis negalėjo pasilikti tam sintetiniam pažinimui neutralus. Jis juo apsupo savo dvasią; jis padarė jį savo minties forma; jis reiškė jį visuose savo darbuose. Šalkauskio idėjinis palikimas yra ištikimas jo studijų vaisius.

Šalkauskio idealizmas

Šitoje vietoje mes prieiname prie antrojo dalyko, kuris yra būdingas Šalkauskio gyvenimui ir kurį mes pavadinome *idealizmu*. Savo gyvenimo pabaigoje Šalkauskis yra ne sykį sakęs, kad nė vienas jo projektas nebuvo realizuotas. O projektų jis gaminęs labai daug ir labai įvairių. Pradedant pedagoginiu licėjumi, kurį jis norėjo įkurti Raudondvaryje ant Nemuno kranto ir kuris turėjo būti lietuviškojo elito mokykla, ir baigiant gyvosios dvasios sąjūdžiu, kurį jis skelbė paskutiniais Nepriklausomybės metais ir kuris turėjo atnaujinti lietuviškąją inteligentiją. Šalkauskis kūrė daug sumanymų, turėjo daug minčių, tačiau beveik visos jos sudužo į sunkią tikrovę, nevirsdamos kūnu, pasilikdamos tik gražios, bet neįvykdomos svajonės. Pats Šalkauskis aiškino tuos savo nepasisekimus kartais menka visuomenės kultūra, kartais atskirų asmenų nesusipratimu, kartais net bloga valia. Jis, pavyzdžiui, pats pasakojo, kaip viename posėdyje dėstęs vieną iš savo projektų ir kaip kanauninkas Tumas trumpai išreiškęs savo nuomonę: „Projektas yra nepriimtinas, nes per daug tobulas". Iš sykio atrodo, kad tas posakis tikrai yra kažkoks nesusipratimas. Tačiau iš tikrųjų jis išreiškia giliausią šalkauskiškojo ir apskritai idealistinio gyvenimo dramą. Mūsosios

tikrovės gyvenimas yra toks, kad jis nepajėgia pakelti idėjos tobulu jos pavidalu; kad kiekviena idėja įsikūnija mūsų žemėje, nustodama pusės savo grožio. Todėl kas nori šiame gyvenime įvykdyti tobulus projektus, tas kaip tik susiduria su šita mūsų tikrovės negalia ir galų gale yra priverstas paregėti savo nepasisekimą. Tačiau būdinga yra tai, kad kiekvienas idealistas supranta tą gyvenimo dėsnį, tačiau praktikoje jo nepaiso, nes *negali* paisyti. Idealisto prigimtis ir visa jo dvasios sąranga yra tokia, kad jis idėjai atiduoda pirmąją vietą ir gyvenimą lenkia pagal jos reikalavimus. Ir niekad jis nepastebi, kad čia kalta yra ne visuomenė ar jos kultūra, net ne jis pats, bet tasai tragiškas priešingumas, kuris glūdi tarp idealo ir tikrovės.

Taip yra buvę ir su Šalkauskiu. Nors savo sąmonėje jis ir buvo tomistas, vakarietis, veiklos žmogus, tačiau savo pasąmonėje jis išlaikė platoniškąją meilę idėjoms, kontempliacijai ir sintezei. Idėjos pirmenybė prieš tikrovę buvo vienas iš paslėptų, bet visados jaučiamų Šalkauskio išgyvenimų. Todėl kurdamas savo projektus, jis nejautė, kad šitie projektai yra kilę ne iš kasdienos, bet iš aukštesnės tvarkos, kurią jis norėjo nuleisti į žemę ir čia realizuoti. Ar tad nuostabu, kad žemė negalėjo šitų projektų pakelti? Solovjovas savo studijoje „Platono gyvenimo drama" kaip tik iškelia tą Platono bruožą, kuris pakuždėjo jam kartais net utopinių sumanymų, pavyzdžiui, visa platoniškoji valstybės santvarka. Tačiau pats Solovjovas ir savo veikaluose, ir savo praktiniame veikime buvo toks pat kaip Platonas. Šalkauskis taip pat savo disertacijoje kalba apie Solovjovo gyvenimo dramą tuo pačiu atžvilgiu. Jis cituoja Eug. Trubeckojaus žodžius, kad Solovjovas elgęsis taip kaip apaštalai ant Taboro kalno. Pamatę perkeistąjį Kristaus kūną, jie susižavėjo tuo reginiu ir pasiūlė pastatyti ten tris palapines, vadinasi, *nuolatos ant kalno pasilikti*. Tačiau Kristus, tarsi atsakydamas į tą pasiūlymą, kalbėjosi su Moze ir Eliju apie savo kančias. Tuo Jis norėjo pasakyti, kad neperkeista žemė negali pakelti Kristaus apsiausto spindėjimo; kad jai reikia pirmiau pereiti per kančią, būti atpirktai krauju, norint tapti Aukščiausiojo palapine. Šito

skirtumo, Šalkauskio nuomone, Solovjovas nejautė ir todėl išgyveno daug nusivylimų ir nepasisekimų ne tik praktikoje, bet ir savo minties darbe. O kaip pats Šalkauskis? Argi jis nepakartojo tos pačios Solovjovo klaidos? Ar jis neįsijungė į eilę tų idealistų, kurie nuo Platono per Taboro kalno apaštalus eina ligi mūsų dienų ir eis ligi pat mūsosios istorijos pabaigos? Šalkauskis taip lygiai neskyrė neperkeistos žemės nuo idėjos spindėjimo, kaip ir bet kuris kitas idealistas. Jis matė kitų nepasisekimo pagrindą. Jis gerai suprato Solovjovą. Bet jis nepastebėjo, kad jis yra tokios pat prigimties, kaip Solovjovas ir Platonas, ir kad todėl ir jam pačiam lemta išgyventi tą pačią dramą ir tuos pačius nepasisekimus.

Nagrinėdamas tą Šalkauskio gyvenimo bruožą, norėčiau būti gerai suprastas. Aš tuo nedarau jokio Šalkauskiui priekaišto ir neiškeliu jokios jo asmens silpnybės. Priešingai, *tą dramą aš laikau Šalkauskio asmenybės šviesiąja ir stipriąja puse, jo įtakos ir jo kūrybiškumo pagrindu.* Jeigu tobulos ir grynos idėjos negali būti šioje žemėje realizuotos, tai dar nereiškia, kad jų nereikia skelbti. Tai tik reiškia, kad pats skelbėjas jų neįvykdys, nes jis jas skelbia per tobulu pavidalu. Tačiau po kiek laiko ateis kiti, kurie jas truputį iškreips, truputį apneš dulkėmis, truputį apgadins, pridengdami tuo būdu jų pirmykštį spindėjimą, bet kaip tik dėl to padarydami jas gyvenimui priimtinas. Kas yra utopiškesnio, kaip Kristaus Evangelija? O ar ne ji šiandien valdo milijonus žmonių ir kuria ištisas istorines epochas ir kultūras? Kas yra abstraktesnio, kaip Hegelio filosofija? O ar ne ji išvystė prūsiškąją dvasią, pasibaigusią karais ir katastrofomis? Hello yra teisingai pasakęs, kad juo idėja yra abstraktesnė, juo ji yra pavojingesnė, nes galima plačiau pritaikyti. Idėjos grynume kaip tik ir glūdi jos jėga. Kasdienės, praktinės, negrynos ir netobulos mintys iš sykio atrodo labai vertingos, nes čia pat ir galimos realizuoti, čia pat nešančios vaisių. Tačiau jos čia pat ir pasibaigia. Tuo tarpu grynosios ir tobulosios idėjos yra iš sykio nepriimamos dėl per didelio jų tobulumo. Bet po kiek laiko jos įsibrauna į gyvenimą ir kaip tas Evangelijos garstyčios grūdelis išauga į visuotinės reikšmės ir apimties medį.

Taip yra ir su Šalkauskiu. Jis nebuvo kasdienis žmogus. Nors jis daug sykių rūpinosi visai konkrečiais kasdieniais reikalais, tačiau tai visados darė išeidamas iš aukštesnės idėjinės srities. Idealas buvo tasai matas, kuriuo jis matavo tikrovę. Todėl ir jam pačiam, ir kitiems atrodė, kad jo sumanymai pasisekimo neturi. Iš tikro kasdienio, čia pat jaučiamo ir patiriama pasisekimo jie neturėjo. Bet dėl to Šalkauskio reikšmė bei įtaka nė kiek nemažėja. Priešingai, nelaimėjęs gyvenimo paviršiaus, jis kaip tik laimi gyvenimo vidų. Jo idėjos uždega visus, kurie bent kiek su jomis susiduria. Jo sumanymai atgema naujuose pavidaluose. Jo asmenybės idealizmas patraukia į save ieškančius pavyzdžio gyvajame žmoguje. Kiek galima iš netolimos praeities spėti, Šalkauskio įtaka lietuviškojoje kultūroje tiktai stiprės. Ateitis ne tik nepridengs užmarštimi šio didžiojo žmogaus, bet jį prikels naujam gyvenimui ir naujam vaisingumui. Šalkauskio atžvilgiu tinka Bažnyčios liturginio himno žodžiai: *„mortuus regnat vivus* – nors kūnu ir miręs, bet viešpatauja savo dvasia".

Šalkauskio filosofija

Šalkauskis buvo filosofas, tačiau savotiška, originalia prasme. Kiekvieno filosofo objektas yra tas pats: *būtis*. Tačiau prie tos būties prieiti, ją svarstyti ir jos atžvilgiu nusistatyti galima labai įvairiai, įvairiai ne tik išvadomis, bet ir paties priėjimo būdu. Vieni filosofai būtį svarsto pažinimo atžvilgiu, kiti josios esmės ir prasmės atžvilgiu, treti jos veikimo atžvilgiu ir t. t. Pagal tai mes gauname įvairius filosofų ir jų sukurtų filosofijų tipus. Vieni daugiau yra gnoseologai, kiti metafizikai, treti etikai ir t. t. Šalkauskis nebuvo nė vienas iš čia minėtųjų. Jis būtį suvokė ir ją nagrinėjo ne pažinimo, ne jos buvimo savyje, ne veikimo, bet *gyvenimo* atžvilgiu. Būtis stovėjo priešais jį gyvenimo pavidalu ir jam buvo atsiskleidusi kaip gyvenimas. Todėl Šalkauskis nebuvo nei gnoseologas, nei metafizikas, nei etikas, bet *gyvenimo filosofas*, ir jo sukurta minties sistema buvo *gyvenimo filosofija*. Čia pat rei-

kia pastebėti, kad gyvenimo filosofija Šalkauskio prasme yra visai kas kita negu tai, ką vokiečiai vadina *Lebensphilosophie*, kuri vokiečiuose reiškėsi prieš Didįjį karą ir kuri buvo ne kas kita, kaip *gyvybės filosofija*. Tuo tarpu Šalkauskiui gyvenimas yra platesnis dalykas negu gyvybė. Tiesa, gyvybės pradas išsitenka gyvenime. Bet jis dar anaiptol gyvenimo neišsemia. Gyvenimas Šalkauskio prasme apima ir gyvybę, ir dvasią, kurios abi susijungia žmoguje ir abi per jį veikia. Dar daugiau – Šalkauskiui gyvenimas pasiekia ir transcendentinę tikrovę, įimdamas savin ir Dievą, kaip vieną iš gyvenimo veikėjų. Gyvybė, dvasia ir Dievas Šalkauskiui yra tos trys jėgos, kurios gyvenimą kuria ir kurios kiekviena suteikia gyvenimui savotiškų pavidalų. Tiesa, gyvenimo centre stovi žmogus. Jis yra tikrasis gyvenimo veikėjas. Tačiau jis veikia atsirėmęs į gyvybę ir siekdamas Dievo. Gyvenimas eina per žmogų. Bet savo pilnatvėje jis pasiekia ir tai, kas yra žemiau už žmogų, ir tai, kas aukščiau už jį. Šitokia tad prasme Šalkauskis buvo gyvenimo filosofas, ir šitokia prasme jis gyvenimą nagrinėjo savo veikaluose.

Gyvenimas Šalkauskiui susideda iš trijų laipsnių. Jis prasideda gamta, eina per kultūrą ir atbaigiamas religijoje. Gamta, kultūra ir religija yra trys to paties vieno gyvenimo laipsniai, trys savotiškos pakopos, per kurias žengia žmogus ligi visiško savęs ištobulinimo bei atbaigimo. Iš gamtos žmogus gema. Gamta jam duoda jo prigimtį su jos galiomis ir gabumais, su jos ypatybėmis ir polinkiais. Taip pat ir savo buvime žmogus yra nuo gamtos priklausomas. Jis reikalauja gamtinio maisto ir šilumos, gamtinių daiktų savai kūrybai, erdvės savam judėjimui. Žmogaus ryšys su gamta nenutrūksta niekados. Todėl Šalkauskis gamtos ne tik neniekina, kaip filosofai mistikai, sakysime, Platonas, bet, priešingai, pripažįsta didelę jos vertę bei reikšmę. Savo paskaitose ir savo raštuose Šalkauskis nuolatos cituoja Pascalio žodžius: „Neniekinkite savyje gyvulio, nes jis keršija". Tuo Šalkauskis nori pasakyti, kad nereikia nusigrįžti nuo gamtos reikalavimų, nes be jų žmogus nėra pajėgus nė savo dvasioje. Gamta jam yra materialinis viso žmogaus veikimo ir buvimo pagrindas.

Gamta sudaro pirmąjį gyvenimo laipsnį, pirmą pakopą, į kurią stipriai atsirėmęs gyvenimas gali žengti toliau. Visą gyvenimą Šalkauskis svajojo parašyti gamtos *filosofiją*. Pastaraisiais metais prieš karą jis norėjo duoti bent jos metmenis, nes pilnai jos išvystyti jis jau nebesitikėjo. Deja, mirtis ir šio darbo neleido jam atlikti. Vis dėlto Šalkauskio nusistatymas gamtos atžvilgiu yra labai aiškus ir aiškiai išreikštas jo kultūros filosofijoje ir pedagogikoje.

Antrasis gyvenimo laipsnis, Šalkauskio supratimu, yra *kultūra*. Tai yra specifiškai *žmogaus* veikimo laukas. Kultūra yra žmogaus kūryba. Tiesa, ji atsiremia į gamtą. Ji apdirba gamtinius dalykus. Bet savo esmėje ji yra naujas dalykas, kurio gamtoje mes nerandame. Kultūra yra žmogiškųjų idėjų realizavimas gamtiniuose daiktuose. Šitos žmogiškosios idėjos kultūrinio veiksmo metu virsta naujomis gamtinių daiktų formomis, suteikdamos jiems naujos prasmės ir naujos vertės. Kultūra Šalkauskiui nėra gamtos gadinimas ir jos iškreipimas, kaip kad teigė Rousseau. Priešingai, kultūra patobulina gamtą ir pakelia ją į naują aukštesnį laipsnį. Kultūroje yra daugiau būties negu gamtoje. Meno kūriniai, pavyzdžiui, Šalkauskio pažiūra, turi daugiau grožio negu gamtiniai dalykai. Todėl nors Šalkauskis gamtą ir labai vertina, tačiau jame anaiptol nėra to gamtos dievinimo, kurį randame aštuonioliktojo šimtmečio išgyvenime. *Šalkauskis kviečia ne į gamtą, bet į kultūrinę kūrybą*, nes tik kultūriniame veikime atsiskleidžia žmogaus dvasia visa savo jėga ir didybe. Todėl kultūros problema Šalkauskiui buvo artimiausia ir ją jis yra labiausiai išvystęs iš visų gyvenimo sričių. Jis pirmas Lietuvoje ir visame pasaulyje apskritai sukūrė *kultūros filosofijos sistemą*. Nors atskirais kultūros klausimais buvo rašoma jau nuo Herderio laikų, bet kultūros filosofijos sistemos Vakaruose niekas dar nebuvo sukūręs. Tai padarė Šalkauskis. Jis pirmas pažvelgė į kultūrinį žmogaus veikimą *sistematiškai* ir davė atbaigtą ir pilnutinę kultūros filosofiją. Jos santrauką jis išleido 1926 metais. Pilnas kursas yra pasilikęs rankraštyje. Tikėkimės, kad tas nepaprastos reikšmės ir pasaulinės vertės veikalas nebus dingęs karo audrose.

Vis dėlto kultūra, Šalkauskio supratimu, dar nėra pats aukščiausias ir galutinis gyvenimo laipsnis. Tiesa, ji sukuria didelių ir puikių dalykų. Vis dėlto ji negali žmogaus atbaigti, nes nesugeba jo išvaduoti iš blogio, kuris pasaulyje reiškiasi klaidos, nuodėmės, kančios ir galop mirties pavidalais. Todėl žmogus nuosekliai per kultūrą žengia toliau ir ieškosi tokios srities, kurioje visų tų netobulybių nebebūtų. Tokia sritis, Šalkauskio pažiūra, yra *religija*. Religijoje veikia ne tik žmogus. Pirmaeilis ir pagrindinis veikėjas joje yra Dievas. Tuo tarpu, kur veikia Dievas, ten jokių principinių ribų būti negali. Todėl ko neįstengia padaryti žmogus, tai padaro Dievas. Štai kodėl religijoje nyksta visos tos kliūtys, kurių negali pergalėti žmogus. Religija panaikina klaidą, skelbdama absoliutinę tiesą, paties Dievo liudijamą. Religija panaikina nuodėmę, žmogų atpirkdama paties Dievo auka. Religija galop pergali kančią ir mirtį, skelbdama absoliutinės laimės pažadą ir kūno prisikėlimą. Religija todėl ir yra galutinis bei atbaigiamasis gyvenimo laipsnis. Ji perkeičia pasaulį ir žmogų pagal dieviškąsias idėjas ir tuo būdu išvaduoja iš visokių netobulumų. Todėl kultūra natūraliai ir savaimingai religijos siekia. Religija virsta kultūros tikslu. Tačiau iš kitos pusės, Šalkauskio supratimu, religija atsiremia į kultūrą, kaip į savo pagrindą.

Gyvenimas Šalkauskiui nėra susiskaldęs. Jis yra vienas ir vientisas. Kiekvienas žemesnysis jo laipsnis tarnauja pagrindu aukštesniajam ir kiekvienas aukštesnysis pratęsia ir papildo žemesnįjį. Gamta tarnauja atrama kultūrai. Bet kultūra pratęsia ir papildo gamtą. Kultūra savo ruožtu tarnauja atrama religijai. Bet religija pratęsia ir užbaigia kultūrą. Religija pati viena pasaulyje būtų bejėgė, jeigu ji neatsiremtų į kultūros sukurtas formas. Savų formų religija neturi, nes Dievo veikimas reiškiasi per žmogų. Todėl Šalkauskis nuolatos teigia, kad kur kultūra yra žema, ten ir aukštesnis religijos supratimas bei vykdymas yra negalimas. Barbariškas žmogus turi ir barbarišką religiją. Aukšta kultūra sudaro sąlygas ir religijos idėjoms apsireikšti visu savo grožiu bei kilnumu. Be religijos žmogus pasiliktų neatbaigtas nei pačiame savyje, nei savo

darbuose. Bet be kultūros nė religija negalėtų nieko padaryti, nes ji neturėtų gyvenime realios atramos. Todėl laikydamas religiją atbaigiamuoju gyvenimo laipsniu, Šalkauskis į kultūrą žiūrėjo kaip į to atbaigimo paruošimą.

Iš to trumpo gyvenimo sąrangos vaizdo galima jau nujausti, kaip labai Šalkauskis gyvenimą suprato *sintetiškai ir vieningai*; kaip labai jis buvo pilnutinės minties žmogus; kaip labai jis vengė bet kokio vienašališkumo, vis tiek ar tai būtų natūralizmas, ar humanizmas, ar misticizmas. Gyvenimo problema stovėjo jo mąstymo centre, ir jis sprendė ją pilnatvės šviesoje. Todėl jo gyvenimo filosofija yra nepaprastai patraukli ir patenkinanti kiekvieną visuma susižavėjusį protą.

Šalkauskio pedagogika

Šalkauskio pedagogika yra ne kas kita, kaip gyvenimo filosofijos pritaikymas ugdymo reikalams. Reikalaudamas iš ugdymo, kad šis paruoštų žmogų gyvenimui ir gyvenimą suprasdamas sintetiškai, Šalkauskis sukūrė pilnutinės pedagogikos sistemą, atsiremdamas į tas prielaidas, kurių jis buvo priėjęs savo minties darbe. Jeigu gyvenimas yra triaukštė sistema, susidedanti iš gamtos, kultūros ir religijos, jeigu iš kitos pusės, tie trys laipsniai yra priklausomybėje nuo vienas kito, savaime suprantama, kad ir ugdymas turi būti taip sutvarkytas, kad visiems tiems laipsniams žmogus būtų paruoštas. Nuosekliai Šalkauskis visą savo pedagogiką suskirsto į tris pagrindines dalis: *į fizinį ugdymą*, kuris turi paruošti žmogų gamtos gyvenimui ir padėti pagrindą apskritai dvasios veikimui; *į kultūrinį ugdymą*, kuris turi išvystyti žmogaus galias vaisingai kultūrinei kūrybai; ir galop *į religinį ugdymą*, kuris turi paruošti žmogų keičiamajam religijos veikimui. Tai yra trys pilnutinio ugdymo laipsniai, kurie visi turi būti įvykdyti, jeigu norime, kad žmogus būtų išugdytas visapusiškai. Bet kurio laipsnio praleidimas iškreipia žmogaus prigimtį ir ją sužaloja. Kas nekreipia dėmesio į fizinį ugdymą, neišvysto žmogaus kūno ir tuo pačiu suardo materialinę at-

ramą jo dvasios veikimui, nes dvasia reiškiasi tik per kūną. Kas praleidžia kultūrinį ugdymą, tas neišvysto dvasinių žmogaus galių ir nesusieja žmogaus su visu kultūriniu istorijos sukurtu lobiu, padarydamas žmogų nenusivokiantį savo gyvenamajame laike. Kas galop praleidžia religinį ugdymą, tas palieka žmogų, nesugebantį pasinaudoti tąja išganinga ir atbaigiamąja religijos įtaka, kurios žmogus savaime ieško pačiomis savo dvasios gelmėmis. Kaip gyvenimas Šalkauskiui yra tik tada pilnutinis bei tikras, kai jis suima savin ir organiškai tarp savęs sujungia gamtą, kultūrą ir religiją, taip ir ugdymas yra tik tada pilnutinis ir vaisingas, kai jis apima ir žmogaus kūną, ir jo sielą, ir jo religinius polėkius. Pilnutinė gyvenimo filosofija savaime Šalkauskiui kuria *pilnutinę pedagogiką*.

Tačiau pilnatvės principas Šalkauskiui čia dar nesibaigia. Kiekvienas gyvenimo laipsnis – gamta, kultūra ir religija – reiškiasi trejopu būdu: teoriškai, praktiškai ir estetiškai. Kitaip sakant, kiekvieną gyvenimo laipsnį galima *pažinti*; kiekviename galime *veikti*; ir kiekvienu galima nesuinteresuotai *gėrėtis*. Todėl ir ugdymas turi žmogų šitoms trims pagrindinėms gyvenimo funkcijoms paruošti. Jis turi išlavinti žmogaus pažinimo galias, pradedant pojūčiais ir baigiant tikėjimu. Jis turi išlavinti žmogaus praktinio veikimo galias, pradedant judesiais ir baigiant aukščiausia meilės galia. Jis galop turi išlavinti estetines žmogaus galias, pradedant instinktyviais kūno nusiteikimais ir baigiant žmogaus bendradarbiavimu pasaulio perkeitime per kultą. Prie statinių pilnutinio ugdymo laipsnių, kaip matome, organiškai prisijungia dinaminės pilnutinio ugdymo funkcijos. Šalia fizinio, kultūrinio ir religinio ugdymo Šalkauskio sistemoje randame teorinį, praktinį ir estetinį ugdymą. Šitos ugdymo funkcijos eina per visus tris minėtus laipsnius. Jos visos yra ir fiziniame, ir kultūriniame ir religiniame ugdyme. Teoriškai, praktiškai ir estetiškai turi būti išlavintas ir žmogaus kūnas, ir žmogaus dvasia, ir jo nusiteikimas Dievo atžvilgiu. Tiesa, gėris ir grožis Šalkauskiui yra tokie pradai, kurie randami visame gy-

venimo plote. Todėl juos *visus* ir *iš visur* augantis žmogus turi pasisavinti, kad galėtų paskui tinkamai gyvenime reikštis. Be abejo, čia nėra galimybės plačiau išdėstyti, kaip tos trys funkcijos Šalkauskio yra surandamos ir pritaikomas, sakysime, fiziniame arba religiniame ugdyme. Tačiau kas yra skaitęs jo veikalus, tas gali lengvai įsitikinti, kad savo sistemą Šalkauskis tiksliai ir vaisingai pritaiko visur, pasiekdamas įdomių išvadų.

Visais tais klausimais Šalkauskis yra daugiau ar mažiau rašęs; visus juos jis yra daugiau ar mažiau nagrinėjęs. Originaliausia, man atrodo, yra jo *fizinio ugdymo teorija*, kurią jis yra išdėstęs savo veikale „Fizinis lavinimas ir jo tikslai". Vakarų Europoje šiuo klausimu yra daug prirašyta. Tačiau visi šios rūšies veikalai paprastai pasitenkina praktiniu kūno lavinimo metodu, nesigilindami į šio lavinimo prasmę ir nesusiedami jo su ugdymo sistema. Tuo tarpu Šalkauskis kaip tik pažvelgė į fizinį lavinimą giliau, paieškodamas jo prasmės ir įglausdamas jį į pilnutinį ugdymą. Dėl to jo fizinio lavinimo teorija įgijo labai savotiškų ypatybių, kurių mes nerandame fizinio lavinimo specialistų veikaluose.

Tačiau plačiausiai Šalkauskis išvystė *kultūrinį ugdymą*. Kultūrinis ugdymas yra labai sudėtingas, kaip ir pati kultūra yra sudėtinga. Čia įeina ir lavinimo mokslas, arba didaktika, ir asmenybės auklėjimas, ir galop estetinis lavinimas. Dėstydamas universitete, Šalkauskis yra skaitęs visus šiuos kursus. Tačiau išleidęs yra tiktai lavinimo mokslą arba didaktiką (nebaigtą) ir auklėjimo metmenis. Estetinio lavinimo klausimu jis yra pasisakęs viename kitame savo straipsnyje, bet atskiros didesnės šiuo klausimu studijos nėra paskelbęs. Užtai visiškai išsamiai jis yra išdėstęs visuomeninio auklėjimo klausimus savo veikale „Visuomeninis auklėjimas". Tai yra vienas iš pačių geriausių pedagoginių Šalkauskio raštų. Savo sistemingumu ir visapusiškumu, savo apimtimi ir klausimo sprendimų gilumu jis užima reikšmingą vietą visuomeninio auklėjimo literatūroje. Prie kultūrinio ugdymo priklauso ir mokyklų organizacijos problema, kurią Šalkauskis yra

gana savotiškai sprendęs savo knygoje „Racionali mokyklų organizacijos sistema". Tačiau šis klausimas jau yra susietas su visuomeninėmis Šalkauskio pažiūromis, todėl apie jį mes kalbėsime kitame skyriuje.

Reikia pastebėti, kad didaktikoje Šalkauskis ištikimai tęsia toliau tradicijas didžiųjų didaktikos kūrėjų, kaip Willmanno ir Eggersdorferio, papildydamas, be abejo, jų idėjas savais patyrimais ir savomis filosofinėmis koncepcijomis.

Religinio ugdymo sistema Šalkauskio pasiliko nebaigta. Jis prieš pat bolševikų okupaciją pradėjo ją spausdinti „Soter" žurnale. Tačiau bolševikams likvidavus lietuviškąją spaudą, Šalkauskio studija buvo nutraukta. Mirtis neleido jam jos užbaigti. Tačiau tai, ką jis suspėjo paskelbti, rodo, kad ir religiniame auklėjime jis ištikimai laikėsi savos sistemos, pritaikydamas minėtas tris ugdymo funkcijas ir tuo būdu religinį ugdymą pagilindamas bei praplėsdamas.

Visuomeninės pažiūros

Būdamas gyvenimo filosofas ir pilnutinio ugdymo atstovas, Šalkauskis negalėjo tylomis praeiti nė pro visuomeninius reiškinius. Visuomeninis gyvenimas jį domino labai stipriai ir visuomeniniams klausimams jis yra skyręs nemažą savo minties darbo dalį. Tiesa, praktiniame visuomeniniame veikime jis dėl savo sveikatos dalyvavo nedaug. Tačiau teoriškai visuomenines problemas jis sprendė labai intensyviai ir vaisingai. Trys dalykai buvo ypatingai patraukę jo dėmesį: *lietuvių tautos pašaukimas, valstybės santvarka ir katalikiškojo jaunimo ideologija.*

Lietuvių tautos pašaukimo klausimu Šalkauskis sielojosi jau Samarkande. Jau tuo metu susiformavo jo pagrindinės koncepcijos, kurias jis yra išdėstęs savo laiškuose prelatui A. Dambrauskui. Būdamas Šveicarijoje, 1919 metais, jis išleido veikalą, pavadinęs jį „Sur les confins de deux mondes" („Ant dviejų pasaulių slenksčio"). Jau pats veikalo pavadinimas nurodo jame dėstomų minčių linkmę. Lietuva, Šal-

kauskio supratimu, guli tarp dviejų labai skirtingų pasaulių: tarp rytietiškojo, kuriam atstovauja rusai, ir vakarietiškojo, kuriam atstovauja vokiečiai. Pati geopolitinė padėtis yra tad apsprendusi lietuvių pašaukimą, būtent jungti savo tautinėje kultūroje Rytų ir Vakarų kultūras. Lietuviškoji kultūra, skelbė Šalkauskis, turinti būti sintezė, sukurta iš rytietiškųjų ir vakarietiškųjų pradų. Mūsų uždavinys yra surasti, kas šituose praduose yra gera, pasisavinti tai ir, perleidus per tautinę savo dvasią, sukurti sintetinio pobūdžio kūrinių. Mes negalime būti nei Rytų, nei Vakarų tauta, nes mes esame viduryje. Kaip Belgija su Šveicarija yra pašauktos jungti savyje germaniškąją ir romaniškąją kultūrą, taip lietuvių tauta yra pašaukta tą patį padaryti su germaniškąja ir slaviškąja kultūra. Tai yra didelis ir kilnus uždavinys. Lietuvių tauta turi būti jam auklėjama ir rengiama. Savo knygoje „Lietuvių tauta ir jos ugdymas" Šalkauskis kaip tik ir sprendžia tuos klausimus istoriosofiniu ir pedagoginiu atžvilgiu. Nors šitoks lietuvių tautos pašaukimo išsprendimas kai kieno buvo ir smarkokai kritikuotas, vis dėlto Šalkauskis ligi pat gyvenimo pabaigos buvo įsitikinęs jo teisingumu ir jo ištikimai laikėsi.

Valstybės santvarkos klausimais Šalkauskiui teko pasisakyti 1926 metais, kai rinkimus pralaimėjo krikščioniškasis blokas ir valdžią perėmė kairiosios partijos. Savo studijoje „Momento reikalai ir principų reikalavimai" jis kaip tik ir išdėstė savo valstybines pažiūras. Jo supratimu, valstybėje esama trijų skirtingų sričių: *politinės, profesinės ir kultūrinės*. Kiekviena ta sritis turi būti demokratiškai taip išvystyta, kad ji sudarytų ne tik organizmus apačioje, bet ir apsivainikuotų aukščiausiais organais viršūnėje. Politinė sritis apačioje reiškiasi *partijomis*, kurios apsivainikuoja *Seimu*. Profesinė sritis apačioje reiškiasi *profesinėmis organizacijomis*, kurios apsivainikuoja *Profesijų rūmais*. Galop kultūrinė sritis reiškiasi *kultūrinėmis organizacijomis ir pasaulėžiūrinėmis bendruomenėmis*, kurios viršūnėje turinčios apsivainikuoti *Kultūros taryba*. Kiekviena ta sritis turi savų valstybėje uždavinių, kurių negali atlikti kitos sritys. Politinė sritis per Seimą tvarko bendruosius valstybės reikalus vidaus ir užsienio politikos požiūriu. Profesi-

nė sritis per Profesinius rūmus tvarko darbo ir socialinius reikalus. Galop kultūrinė sritis per Kultūros tarybą turi tvarkyti kultūrinę kūrybą. Kultūrinė kūryba, Šalkauskio supratimu, turinti būti atpalaiduota nuo *tiesioginio* valstybės įsikišimo. Valstybė, daugelyje vietų teigia Šalkauskis, neturi ir negali turėti savos pasaulėžiūros. Tuo tarpu kultūrinė kūryba be pasaulėžiūros yra neįmanoma. Todėl Šalkauskis ir reikalauja, kad kultūra valstybėje turėtų savivaldą, kaip kad ją turi vietinės savivaldybės, tvarkydamos vietos bendruomenių reikalus. Šalkauskis tuo būdu pasisako už kultūrinę autonomiją valstybėje, kurią jau yra įvykdę tokie aukštos kultūros kraštai, kaip Kanados Kvebekas, Olandija, Šveicarija, Belgija ir t. t. Kultūrinės autonomijos idėja jis remia ir mokyklų organizacijos sistemą, reikalaudamas, kad mokyklas laikytų ne valstybė, bet pasaulėžiūrinės ir tautinės bendruomenės. Šiuo reikalu Šalkauskis net buvo paruošęs mūsų konstitucijos pakeitimo projektą. Deja, po 1926 metų perversmo įsigalėjusios totalistinės tendencijos palaidojo Šalkauskio sumanymus, nors jis pats visą laiką juos kėlė ir visą laiką už kultūros laisvę valstybėje kovojo.

Ateitininkų ideologas

Praktinis visuomeninis Šalkauskio darbas didžiausia savo dalimi buvo skirtas *ateitininkų sąjūdžiui*. Savo minties pasaulyje jis buvo susikūręs pilnutinio gyvenimo idealą, kuriame gamta, kultūra ir religija buvo sujungtos į vieną organišką visumą, ir ieškojo žmonių, kurie tą idealą imtųsi vykdyti patys ir skelbtų kitiems, kaip visuomeninį tautos uždavinį. Tokiais pilnutinio gyvenimo vykdytojais bei šalininkais Šalkauskis ir laikė ateitininkus. *Ateitininkija*, Šalkauskio supratimu, *buvo pilnutinės pasaulėžiūros ir pilnutinio gyvenimo sąjūdis*, siekiąs keisti lietuvių tautą pagal Kristaus dvasią, vengiąs bet kokių vienašališkumų ir perdėjimų ir dėl to geriausiai išreiškiąs krikščioniškąją mintį.

Šalkauskis trejus metus buvo vyriausiu Ateitininkų federacijos vadu. Jis paruošė jai ideologinę ir organizacinę struktūrą. Pagal jo projektą ateitininkija Palangos reorganizacinėje konferencijoje (1927) buvo padalyta į tris sąjungas: *moksleivių, studentų ir sendraugių*. Pagal Šalkauskio pasiūlymus buvo sudaryti atskirų korporacijų statutai ir reiškimosi formos. Tačiau pagrindinis Šalkauskio darbas buvo vis dėlto *ideologinis*. Nors ateitininkija kaip katalikiškasis sąjūdis savo principus sėmė iš katalikiškosios pasaulėžiūros, vis dėlto reikėjo juos formuluoti, pritaikyti jaunimo psichologijai ir sudaryti planą, kaip tie principai turi reikštis konkrečiame gyvenime. Visa tai Šalkauskis kaip tik ir atliko. Savo veikale „Ateitininkų ideologija" jis davė plačius ir gilius ideologinius pagrindus visam katalikiškojo jaunimo sąjūdžiui. Pagrindiniai ateitininkų sąjūdžio principai, Šalkauskio pažiūra, yra *katalikiškumas, tautiškumas, visuomeniškumas* ir *inteligentiškumas*. Juos jis išvysto visu pločiu ir pritaiko atskirų sąjungų veikimui. Ateitininkų ir apskritai viso katalikiškojo sąjūdžio ideologinis veidas yra neatskiriamai susietas su Šalkauskio vardu. Jis buvo jo siela ir jo nuolatinis žadintojas tiek pozityviais savo sumanymais, tiek kritinėmis pastabomis, kurių jis – kartais ir labai aštrių – reikalui esant nesigailėjo.

Stasys Šalkauskis yra tasai didysis ateitininkijos *protas*, savo sistemos ir logikos galia, savo minties gilumu ir sistemingumu davęs katalikiškajam jaunimui amžinos reikšmės idėjų, kurių ateitininkams gali pavydėti bet kuris kitas sąjūdis, tegu jis būtų ir katalikiškas. Prancūzai savo katalikiškajam jaunimui turi sukūrę puikių metodų ir priemonių, tačiau jie nė iš tolo negali lygintis savo principų ir pareigų apimtimi, pilnatve, aiškumu ir sistemingumu. Ateitininkija šiuo atžvilgiu yra vienintelė visame katalikiškajame pasaulyje. *Tai yra mūsų lietuviškojo genijaus kūrinys, gimęs iš lietuviškosios ir krikščioniškosios sielos.*

*

Štai tos pagrindinės sritys, kurios patraukė Šalkauskio mintį ir kurias jis savo dvasia ėmėsi formuoti. Filosofija, pe-

dagogika ir visuomeninis gyvenimas buvo svarbiausia jo darbo dirva. Joje jis išvarė labai gilią vagą. Į ją jis bėrė našių sėklų, kurios pamažu dygo kultūriniame mūsų veikime ir kurios visu pločiu gal išsiskleis tiktai ateityje. Todėl nors jis savo gyvenimo pabaigoje, kaip buvo minėta, ir skundėsi nepasisekimu, tačiau tai buvo *idealisto skundas*, kad tikrovė yra netobula ir kad ji nepajėgia pakelti idealo svorio. Tuo tarpu iš tikrųjų Šalkauskio darbas pasiliko įamžintas mūsų tautos gyvenime, ir jo asmenybė stovi priešais mūsų akis, kaip *viena iš giedriausių prošvaisčių tamsiame mūsų būties skliaute.*

Šiandien, kada mes negalime net susitelkti prie jo kapo, kada, atrodo, tikrai yra griuvę visa, ką mes ir jis pats yra statęs, tenka prisiminti jo skundą ir sutikti, kad už istorijos kulisų veikia mums nesuvokiama Dieviškoji Apvaizda, kuri išnarplioja susipynusias istorines gijas ir vėl toliau audžia istorijos audimą. Šalkauskis manė, kad jo projektai sudužo. Tuo tarpu mes dabar regime jo dvasios pergalę. Mes kartais manome, kad ir mūsų tautos gyvenimas sudužo. Tuo tarpu iš griuvėsių kyla nauja gyvybė. Reikia tik, kad tauta tikėtų į idėjos galybę ir į jos persvarą prieš medžiagą. Šalkauskis buvo pilnas tokio tikėjimo. Šiuo atžvilgiu jis yra ir mūsų, tremtinių, mokytojas, nes šiuo metu, labiau negu kada nors, eina kova tarp idėjos ir medžiagos. *Nuo idėjos laimėjimo priklauso ir mūsų likimas.* Šalkauskis, kaip vienas iš didžiųjų idėjos pirmenybės skelbėjų bei jos apaštalų, tampa didžiuoju kovotoju ir už mūsų tautos ateitį.

FILOSOFIJA IR ŽMOGUS

30-osioms Stasio Šalkauskio mirties metinėms 1941 m. gruodžio 4 d. – 1971 m. gruodžio 4 d.

1. Filosofija kaip žmogaus būsena

Niekas negali tinkamai rašyti apie Šalkauskį neišdėstęs jo filosofijos sistemos, ir niekas negali tinkamai išdėstyti šios sistemos neatskleidęs, kas stovi jos centre. Norėdami betgi patenkinti šiuodu reikalavimu, tučtuojau susiduriame su viena beveik nepastebėta bei nenagrinėta sunkenybe. Mes paprastai vadiname Šalkauskį didžiausiu mūsų tautos filosofu. Ir visiškai teisingai. Tačiau retai kada pamąstome, ką gi šis garbingas titulas iš tikro reiškia. Kiekvienu kitu atveju – Aristotelio, Augustino, Tomo, Hegelio, Heideggerio – jo prasmė yra aiški: šie vyrai buvo mąstytojai, pasiekę filosofavimo viršūnės tam tikrą istorijos metą. Taip pat aiški yra prasmė ir tokių posakių, kaip: V. Solovjovas yra didžiausias rusų filosofas, W. Lutoslawskis – lenkų, G. Gentile – italų, H. Bergsonas – prancūzų, J. Ortega – ispanų. Nors atskirų vardų parinkimas čia ir gali būti abejotinas, bet neabejotina yra prasmė to, kas norima jais išreikšti, būtent: šie asmens yra pasiekę tos ar kitos tautos filosofinio mąstymo didžiausią aukštį. Ar ta pačia prasme tariame „didžiausias filosofas" ir Šalkauskio atveju? Ir štai, svarstant šį klausimą, kaip tik ir išnyra ana netikėta sunkenybė.

Kaip akademinis dėstytojas, Šalkauskis Lietuvos universiteto Teologijos-filosofijos fakultete neturėjo filosofijos katedros – nei jos sistemos, nei jos istorijos: šių katedrų vedėjai buvo L. Bistras ir P. Kuraitis. Šalkauskis vadovavo pedagogikos katedrai, nors pedagogiką buvo studijavęs tik šalutine šaka. Iš filosofijos kursų jis tedėstė filosofijos įvadą ir kultū-

ros filosofiją, vadinasi, tik antraeiles disciplinas. Kaip filosofinis rašytojas, Šalkauskis teišleido savo disertaciją, nagrinėjančią pasaulio sielą Solovjovo filosofijoje (1919), „Filosofijos įvadą" (1928) ir „Kultūros filosofijos metmenis" (1936); abu pastarieji veikalai yra nedidučiai ir sudaro tik jo paskaitų santraukas. Straipsnių filosofinėmis temomis tepaskelbė ketvertą: „Filosofija ir gyvenimas" (1921), „Filosofijos mokslo ypatybės" (1922), „Pasaulėžiūra ir filosofija" (1924) ir „Grožis filosofijos šviesoje" (1928). Stambokas Šalkauskio darbas „Bendroji filosofijos terminija" (1938) yra daugiau filologinio negu filosofinio pobūdžio, įvykdytas kartu su mūsų kalbininkais. Jeigu tad filosofiją laikysime specialybe, tai Šalkauskis tiek savo mokymu, tiek savo raštais buvo šiai specialybei atsidėjęs labai maža. Jo dėstytieji kursai ir jo išleistieji veikalai sklaidė auklėjimo ir visuomenės klausimus. Kuo tad Šalkauskis tapo didžiausiu mūsų tautos *filosofu*?

Atsakymas čia gali būti tik vienas: *Šalkauskis, kaip nė vienas kitas ligšiolinis lietuvių mąstytojas, buvo filosofiją pavertęs savo būsena.* Kitaip tariant, Šalkauskis gyveno filosofiškai. Kaip tai suprasti, paaiškins mums jis pats. Įvedamajai savo paskaitai Aušuosiuose kursuose Kaune – iš jų vėliau išaugo Lietuvos universitetas – Šalkauskis pasirinko temą „Filosofija ir gyvenimas". Ją nagrinėdamas, jis visiems mums žinomą posakį *„primum vivere, deinde philosophari* – pirma gyventi, o paskui filosofuoti" apvertė aukštyn kojomis. Pasak Šalkauskio, gyvenimas suprastas žmogiškai, atsiranda ne prieš filosofiją ir vyksta ne šalia filosofijos, bet jis yra ne kas kita, kaip filosofijos įkūnijimas. Posakis „pirma gyventi, o paskui filosofuoti" esąs teisingas tik gyvuline prasme: žmogus yra anksčiau negu filosofija tik tiek, kiek jis yra gyvūnas. Kiek betgi jis yra dvasinio prado nešėjas, tiek jis yra filosofijos suklostomas ir apipavidalinamas. Žmogiškasis gyvenimas pačia savo prigimtimi esąs paskesnis negu filosofija. Užtat teisingas yra tik posakis *„primum philosophari, deinde vivere* – pirma filosofuoti, o paskui gyventi". Filosofija ir gyvenimas taip santykiauja vienas su kitu, kaip būsena su savo turiniu. *Žmogiškai būti reiškia filosofiškai būti.* Tai buvo programinis Šal-

kauskio pasisakymas jau 1920 metais. Ir šiam pasisakymui jis liko ištikimas ligi pat savo gyvenimo pabaigos. Šalkauskis gyveno tuo, kad filosofavo.

Suprasdamas filosofiją kaip žmogiškąją būseną, Šalkauskis tuo pačiu paneigė ją *kaip specialybę*, vadinasi, kaip tokį dalyką, kuris gyvenimo neužpildo, o stovi tik pakraštyje, apimdamas jo tik dalį tiek laiko, tiek turinio atžvilgiu. Tuo tarpu filosofija esanti visuma. Būdama žmogiškojo gyvenimo lytis, ji savaime apima visą žmogiškąją būtybę, ją keisdama pagal tiesos reikalavimus. Savo straipsnyje „Katalikiškosios pasaulėžiūros reikšmė Lietuvos ateičiai" (1938) Šalkauskis mėgina atsakyti į klausimą, „ar idėja formuoja gyvenimą, ar gyvenimas formuoja idėją"[1]. Jo atsakymas yra nuostabiai tikslus: tikrai žmogiškasis gyvenimas „nėra nei atsietos minties padaras, nei faktiško gyvenimo atliepas" (p. 39). Kitaip tariant, Šalkauskis nepritaria nei ideokratijai, nei zookratijai, kaip jis pats vadina šiuodu kraštutinumu. Šalkauskiui žmogiškasis gyvenimas yra *logokratija*, vadinasi, Logos įsikūnijimas bei valdymas; Logos, suprasto krikščioniškąja prasme Kristaus pavidalu, kuriame „nėra jokio priešingumo tarp gyvenimo ir minties". Atvirkščiai, „jame gyvenimas yra minties aidas ir mintis gyvenimo žiedas", sako Šalkauskis poetiškais žodžiais (p. 38). Filosofuoti tad reiškia eiti „logokratijos linkme" (p. 44); tai daryti, kad tiesa būtų „gyva, gyvenimiška ir gyvastinga, tvarkanti gyvenimą pagal išvidinius amžinus dėsnius" (ten pat). Kur tad filosofijos stinga, ten vietoj logokratijos išnyra zookratija ir padaro gyvenimą „gyvybinių vyksmų" (p. 37), vadinasi, įgeidžių arba instinktų atliepu. „Kur trūksta filosofų, – sako Šalkauskis, – sugebančių kurti filosofijos sistemą ir gyvai svarstyti filosofijos problemas, ten jausti mokslinių pasaulėžiūros pagrindų silpnumas ir protinės disciplinos stoka" (p. 55).

Lengva suprasti, kad pro visus šiuos Šalkauskio žodžius byloja sukrikščionintas Platonas. Vienoje savo dialogo „Faidono" vietoje Platonas pastebi, kad filosofuojąs žmogus „ne-

[1] Cit. iš: *Prof. Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, Putnam, 1954, p. 37–56.

paliaujamai savo atsimimuose gyvena tuo, kuo gyvena ir jo Dievas, kad būtų dieviškas" (249 B), būtent *tikrąja būtimi*. Nuosekliai tad Platonui filosofavimas ir yra tapimas panašiu į Dievą. Užtat ir pomirtinė bausmė už žemiškąjį gyvenimą kaip netikrą laukianti visų, „išskyrus tuos, kurie filosofavo nemeluodami" arba, kitaip tariant, „gyveno filosofija" (ten pat). Nes tuo būdu jie jau čia, žemėje, „stiebėsi tikrosios būties linkui" (ten pat), apvaldydami savo sielą. Filosofuoti, pasak Platono, reiškia ne vykdyti tam tikrą užsiėmimą, bet gyventi tikrą gyvenimą, vis labiau persunkiamą logos jėga. Logokratija kaip filosofavimas yra viena iš pagrindinių Platono minčių. Jeigu dabar šį platonišką stiebimąsi tikrosios būties linkui perkelsime į krikščioniškąją plotmę, tai ir gausime tai, ką Šalkauskis sako, esą žmogiškasis gyvenimas yra „realus dieviškosios idėjos viešpatavimas pasaulyje" (ten pat, 39). Ogi ši dieviškoji idėja yra ne kas kita kaip Logos, kuris ne tik „pradžioje buvo pas Dievą", bet kuris „buvo Dievas", įsikūnijęs ir gyvenęs „tarp mūsų" (*Jon, 1, 1–2, 14*). Platonui logos dar tebėra abstraktus ir todėl grynai antžemiškas; Šalkauskiui kaip krikščioniui Logos jau yra nusileidęs mūsų prigimtin, įėjęs mūsų istorijon ir todėl sujungęs mintį bei būtį neperskiriamon vienybėn. Kaip tad galėtų filosofija, eidama logokratijos linkme ir būdama žmogiškoji būsena, būti tik tam tikras dalinis užsiėmimas arba specialybė?

Atstovaudamas pažiūrai, kad filosofija sudaro žmogiškąją būseną arba žmogiškojo gyvenimo lytį, Šalkauskis įsijungė į tūkstantmetę tradiciją, einančią, kaip sakyta, nuo Platono ir tebegaliojančią mūsų dienomis. Jau daugiau negu prieš pusšimtį metų M. Scheleris savo studijoje „Filosofijos esmė ir dorinės filosofinio pažinimo sąlygos" (1917) teigė, kad pilnutinė žmogaus veikla filosofijoje sudaro „ne kokios nors ypatingos filosofijos žymę, bet pačią filosofijos esmę"[2]. Mokslas liečiąs tik vieną kurią žmogaus dvasios sritį, tuo tarpu filosofija apimanti „visą žmogiškosios dvasios visumą; net labai specifinėje bei dalinėje filosofijos problemoje būna visas žmogus" (ten pat).

[2] *Scheler M.* Werke, Bern, 1954, t. V, p. 84.

Tai reikia suprasti, pasak Schelerio, ne psichologiškai, bet ontologiškai: filosofija kaip žmogiškoji būsena kyla iš jos pačios esminės vienybės ir filosofinės problematikos apskritai" (plg. p. 86). Kitaip sakant, *pats filosofijos objektas reikalauja viso žmogaus*. Šią mintį skelbia pažiūrose tiek M. Heideggeris, tvirtinantis, kad kiekvienas metafizinis klausimas yra keliamas „mums patiems"[3], tiek K. Jaspersas, perkeliantis filosofavimo svorį nuo daikto į mus pačius: „Kas filosofuoja, kalba apie save patį (*Selbsteisein*); kas to nedaro, tas nė nefilosofuoja"[4]. Tačiau ypač įdomiai ši filosofijos ir žmogaus santykių samprata išėjo aikštėn dviejų Berlyno profesorių ginče: teologo H. Gollwitzerio ir filosofo W. Weischedelio, kuriuodu 1964 m. žiemos semestrą Laisvajame Berlyno universitete skaitė bendrą kursą, pavadintą „Mąstymas ir tikėjimas" („Denken und Glauben")[5], kiek vėliau išleistą ir atskira knyga. Šiame kurse teologas Gollwitzeris nuolatos pabrėžė, kad „tarp filosofijos ir žmogiškosios būties (Menschsein) tvylo plyšys; filosofas yra tik žmogaus dalis" (p. 146). Vien tikėjimas apimąs visą žmogų. Weischedelio atsakymas kaip tik ir pratęsia minėtą tradiciją ligi pat mūsų dienų. „Tikrasis filosofavimas, – sako Weischedelis, – yra ne grynas mąstymo funkcijos veikdinimas (*Betaetigung*), bet toksai mąstymas, kuris žmogų paliečia bei apsprendžia visoje jo egzistencijoje. Man atrodo, kad būtų blogiausias išdavimas to, ko filosofija iš manęs reikalauja, jeigu aš tikėčiau galįs, iš vienos pusės, filosofuoti, o iš kitos – vesti nuo viso to nepriklausomą gyvenimą. Filosofija, kaip ją suprantu, nėra joks amatas, kuriam atsidedama keletą valandų, o paskui laisvalaikiu daroma, kas norima, visiškai be ryšio su pačiu amatu. Priešingai, filosofija, jeigu ji nori būti gyvastinga, turi sušvisti visame mano mąstyme bei veikime" (ten pat). Todėl Weischedelis ir teigia, kad apsisprendimas filosofuoti yra visos egzistencijos pakreipimas filosofijos linkui arba jos padarymas apsprendžiančiu gyvenimo principu (plg. p. 146–

[3] *Heidegger M.* Was ist Metaphysik? Frankfurt/M., 1949, p. 22.

[4] *Jaspers K.* Philosophie, Berlin, 1948, p. 274.

[5] *Gollwitzer H.* und *Weischedel Wilhelm.* Denken und Glauben. Ein Streitgespräch, Stuttgart, 1965.

147), kuris žmogaus nebepaleidžia jokiu atveju ir jokiomis sąlygomis. Štai kodėl filosofija, kaip ir tikėjimas, nepažįsta laisvalaikio. „Jeigu aš savo buvime nefilosofuoju kasdien, tai aš iš viso nefilosofuoju", – sako K. Jaspersas[6].

Šių minčių šviesoje kaip tik ir išsisprendžia ana pradžioje minėta sunkenybė Šalkauskio kaip filosofo atveju. Šalkauskis nesivertė filosofija specialybės arba amato prasme. Jam filosofija buvo gyvenimo linkmė ir tuo pačiu gyvenimo principas, persunkęs tiek pačią jo būtybę, tiek visus jo darbus. Filosofija nestovėjo *šalia* Šalkauskio, bet buvo jo būsena, lydinti jį kiekviename žingsnyje ir prabylanti kiekviename jo žodyje – tartame ar parašytame, nors šis žodis liestų net ir visiškai kasdienius dalykus, kaip ano meto modernieji šokiai ar hebrajiškomis raidėmis užrašytų iškabų tepliojimas[7]. Todėl galėjo Šalkauskis neturėti nei filosofijos katedros, nei nedėstyti pagrindinių filosofijos kursų ir vis dėlto būti *filosofas* tikriausia šio žodžio prasme. Šalkauskis filosofavo kasdien: laisvalaikio šiuo atžvilgiu jis neturėjo. Štai kodėl mes ir vadiname jį didžiausiu mūsų filosofu, nes filosofija buvo iškilusi ligi pat jo gyvenimo viršūnės.

Jeigu tad, kaip pradžioje sakyta, klausiama, kas stovi Šalkauskio filosofijos centre, tai, jau žiūrint į tai grynai *subjektyviu* atžvilgiu, reikia aiškiai atsakyti: žmogus. Šalkauskis juk filosofavo ne kaip specialistas, bet kaip žmogus pilnutine prasme. Jo filosofiją valdė ne grynai protinė funkcija, kaip tai yra mokslo atveju, bet jo žmogiškoji visuma. Gal čia tad ir slypi tas pagrindas, kodėl Šalkauskis griežtai skyrė filosofiją nuo mokslo, laikydamas ją kitos rūšies pažinimu: *mokslinis pažinimas esąs tik atrama filosofiniam pažinimui.* Tačiau šios dvi pažinimo rūšys anaiptol nestovinčios toje pačioje plotmėje, kaip kad atskira žmogiškosios būtybės funkcija – sakysime: protinė – nestovi toje pačioje plotmėje su egzistencijos visuma. Šalkauskio filosofija kaip tik iš šios visumos kilo ir todėl apreiškė nuostabų humanistinį savo pobūdį.

[6] *Jaspers K.* Philosophie, p. 281.
[7] Plg. *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 220, 248, 268.

2. *Filosofija kaip žmogaus ugdymas*

Specialiai filosofinis Šalkauskio indėlis yra, kaip sakyta, nedidutis. Užtat stambus yra jo visuomeniškai pedagoginis indėlis: penketas knygų – „Ant dviejų pasaulių ribos (prancūzų kalba, 1919), „Bendrosios mokslinio darbo metodikos pradai" (1926), „Visuomeninis auklėjimas" (1932), „Ateitininkų ideologija" (1933), „Lietuvių tauta ir jos ugdymas" (1933) – dešimtis mažesnių skyrium išleistų studijų ir kelios dešimtys didesnių ar mažesnių straipsnių įvairiuose žurnaluose. Ar tai reiškia, kad Šalkauskis savo esme buvo visuomenininkas ir pedagogas? Ar tai reiškia, kad jo vadovaujamoji Pedagogikos katedra buvo vienaprasmė su šiandien Vakaruose esamomis pedagogikos katedromis? Atsakymą į šį klausimą galėsime duoti, kai – bent apgraibomis – apžvelgsime minėtų Šalkauskio visuomeniškai pedagoginių raštų pobūdį.

Baigdamas savo „Filosofijos įvadą", Šalkauskis teigia, kad kiekviena filosofija savaime pereina į pedagogiką; vadinasi, kad filosofo turimos pažiūros prašosi įvykdomos tiek asmens, tiek visuomenės auklėjimu. Filosofija Šalkauskiui neturinti tikslo pati savyje, kad pasiliktų savame pažinime, juo gėrėdamasi tarsi legendinis Narcizas savo paveikslu upelio vandenyje. Ne, filosofija, užangažuodama žmogų savo veiksmu arba filosofavimu, įpareigojanti jį ir savo pasekmėmis, būtent ji įpareigojanti filosofą savas pažintis vykdyti žmogaus gyvenime – visų pirma savoje, o paskui ir kitų būtyje. Kitaip tariant, pedagoginis pradas tūno pačiuose filosofijos pagrinduose. Pati filosofijos esmė reikalauja būti perkelta iš atitrauktybės į kasdienybę, iš pažinimo į veikimą, iš asmeninio angažavimosi į visuomeninę sandarą. Šitaip Šalkauskis išgyveno ir savo visuomeniškai pedagoginę veiklą. Tiek jo vadovaujama Pedagogikos katedra, tiek jo šios srities raštai anaiptol nebuvo skirti auklėjamųjų reiškinių moksliniam tyrinėjimui. Šalkauskis anaiptol nebuvo pedagogas Pestalozzio, Montessori, Kerschenstenerio ar Försterio prasme. Šalkauskis buvo pedagogas prasme Platono, kuris siūlė kurti valstybę ne pagal piliečių kasdienos reikalus, bet pagal am-

žinųjų idėjų reikalavimus; filosofiškai būti turėjo, pasak Platono, ne tik atskiras žmogus, bet ir valstybė. „Valdžia valstybėje ir filosofija" turinčios Platonui „susijungti į vieną" (Politeia, 472E). Todėl jis ir skelbė: „Arba filosofai taps valstybių karaliais, arba tie, kurie dabar vadinasi karaliais bei valdovais, pasidarys tikri ir nuodugnūs filosofai" (474C).

Šis teiginys – tegu ir ne žodine savo lytimi – lydi visus Šalkauskio visuomeniškai pedagoginius raštus. Pedagogika kaip filosofijos pratęsimas į kasdienos tikrovę – štai principas, apsprendęs visą visuomeninę bei pedagoginę Šalkauskio veiklą. Ši veikla kilo ne iš konkrečių reiškinių sklaidos, vadinasi, iš apačios, bet iš pagrindinių filosofinių principų, vadinasi, iš viršaus, nes, pasak Šalkauskio, „teisingas principas" turįs būti gerbiamas „ne tik teoriškai, bet ir praktiškai"[8]. Susidaręs principų sistemą savo dvigubų studijų metu – Maskvoje ir Šveicarijos Fribūre – Šalkauskis vėliau ir mėgino šiuos principus apvilkti pedagogine forma ir siūlyti juos mūsų tautai kaip jos auklėjimosi kelią. Pedagogika jam buvo antrasis filosofijos laipsnis, o visi jo visuomeniniai ir pedagoginiai raštai ne kas kita, kaip jo filosofijos taikymas mūsų tautos tikrovei. Pro juos kalba ne pedagogas vakarietine prasme, atsirėmęs į psichologiją – ši Šalkauskiui buvo ypač svetima, – į sociologiją, į politines aplinkybes, į teisinius papročius, bet filosofas platoniška prasme, reikalaująs, kad idėjos tiesa virstų visuomeninio bei tautinio gyvenimo turiniu. Štai kodėl visi šie jo raštai, nors savo temomis yra kasdieniški – fizinis lavinimas, modernieji šokiai, patriotizmas, skautybė, politika, gimnastika bei sportas, konfesinė mokykla, kariuomenė – yra nuostabiai filosofiški, nes visi jie yra sutelkti aplinkui vieną kurį teorinį principą kaip šio principo išraiška kokio nors reikalo proga. Būdamas sintetikas savo mąstymu ir pilnutinės pasaulėžiūros atstovas savo įsitikinimais, Šalkauskis niekad nesklaidė kurio nors reiškinio paties savyje ir nedarė išvadų iš šios sklaidos, bet visados pastatydavo šį reiškinį priešais principą tarsi prieš veidrodį, norėdamas savo pastabomis pataisyti stebi-

[8] Ten pat, p. 53.

mo reiškinio trūkumus. Taip jis elgėsi ne tik su tokiais sunkiai apčiuopiamais dalykais, kaip lietuvių tautos pašaukimas būti Rytų ir Vakarų sinteze, bet ir su tokiais kasdienos įvykiais kaip 1926 metų perversmas arba prieš jį ėjęs krikščionių demokratų partijos rinkimų pralaimėjimas, Šalkauskio aprašytas gana plačiai straipsnyje „Momento reikalai ir principų reikalavimai" (1926). Principų reikalavimai visados jo raštuose apsprendė momento reikalus. Filosofija visados turėjo pirmenybės prieš pedagogiką kaip šiosios vadovė, vis tiek ar ši lietė asmenį ar visuomenę.

Jeigu betgi filosofija, kaip teigė Šalkauskis, savaime pereina į pedagogiką, tai jau iš anksto galima nujausti, kad šitokia filosofija yra antropologinė pačiais savo pagrindais, vadinasi, kad ji telkiasi aplinkui žmogų: jo prigimtį, jo veikimą pasaulyje ir jo gyvenimo prasmę. Nes vykdyti filosofijos principus pedagoginėmis priemonėmis galima tik tada, kai šie principai yra ne kas kita, kaip žmogiškosios būties principai. Juk nei pažinimo teorijos, nei metafizikos, net nei teodicėjos pervesti į pedagogiką neįmanoma. Kas gi galėtų, sakysime, gyventi bei veikti pagal Kanto gnoseologijos principus, esą daiktas savyje yra nepažįstamas ir esą mūsų turimos pasaulio pažintys yra ne kas kita, kaip mūsų sąmonės pagal tam tikras kategorijas apipavidalintos chaotiškų įspūdžių lytys? Štai kodėl F. Stepunas, lietuviškos kilmės (nuo Tilžės) rusas sociologas, ilgus metus dėstęs Miuncheno universitete, savo atsiminimuose ir rašo, kaip lengvai jis atsipalaidavo nuo Kanto. „O Viešpatie, – pasakoja jis, – kiek vargo man kaštavo pirmą semestrą skaityti ir pasisavinti 'Kritik der reinen Vernunft'! Kaip pamišėlis klaidžiodavau kartais Heidelbergo apylinkėse (Stepunas studijavo Heidelbergo universitete), stebėjau pro mėnulį slenkančius debesis, melsvame rūke skęstantį šviesų pilną miestą, regėjau už jo Berlyną, Varšuvą, Maskvą, savo šeimą prie pietų stalo ir niekaip negalėjau tikėti, kad šis visas nuo vaikystės taip ankštai su manimi suaugęs, man patikimas pasaulis galėtų būti tik mano sąmonės turinys, kuriam niekas tikrovėje neatitinka arba kuris yra tai, apie ką mes netu-

rime nė mažiausios nuojautos."[9] Arba: kas gi galėtų melstis Aristotelio bei T. Akviniečio nejudančiam Judintojui, jaustis esąs jam nusikaltęs ir prašyti jį mums atleisti? Štai kodėl jau nuo B. Pascalio laikų ir skelbiama, kad filosofų Dievas nesąs Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Dievas; vadinasi, kad teodicėjos principas *ex motu* negali virsti pedagogine gaire mūsajai religijai. O ką bekalbėti apie metafizikos įvairias transcendentalines sąvokas bei jų sklaidą. Todėl Šalkauskis ir nesidomėjo nei pažinimo teorija, nei ontologija, nei teodicėja. Vienintelis metafizinio pobūdžio darbas yra jo disertacija apie pasaulio sielą Solovjovo filosofijoje. Bet įdomu, kad pasaulio sielos sampratą jis atmeta ne loginiu ar ontologiniu pagrindu kaip nieko neišaiškinančią ir todėl nereikalingą hipotezę, bet remdamasis kaip tik antropologiniais argumentais, būtent: jei pasaulio siela yra asmeninio pobūdžio, vadinasi, yra protinga ir valinga, tai jos buvimo atveju žmogaus asmuo nustoja laisvės ir virsta šios visuotinės sielos įrankiu. Kitaip tariant, žmogaus asmenybė apsprendžianti net ir metafizines sampratas: kas antropologiškai yra neįmanoma, tas metafiziškai yra netiesa. Šis nusistatymas Šalkauskio disertacijoje yra labai ryškus.

Be abejo, tai anaiptol nereiškia, kad Šalkauskis neturėjo savų metafizinių pažiūrų. Tačiau jis jas buvo susidaręs ne tiek svarstydamas būtį apskritai, kiek, kalbant Heideggerio žodžiais, pasirinkdamas „pavyzdinę būtybę[10] ir mėgindamas jos buvime atskleisti bei spręsti būties klausimą. Ši gi pavyzdinė būtybė Šalkauskiui (kaip ir Heideggeriui) buvo ne kas kita kaip žmogus. Štai kodėl jis metafizines sampratas vertino antropologiniu atžvilgiu ir štai kodėl jis galėjo filosofiją pervesti į pedagogiką. Nuosekliai tad Šalkauskis savo raštuose nevengė net ir tokių temų, kurios, paviršium žiūrint, skamba labai kasdieniškai, pavyzdžiui: „Žaidimas ir fizinis darbas pedagogikos šviesoje" (1927), „Vyskupas Paltarokas kaip vado tipas" (1935), „Pasisakymas apie abstinenciją ir

[9] *Stepun F.* Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Aus Meine Leben, München, 1961, p. 113.

[10] Plg. *Heidegger M.* Sein und Zeit, Tübingen, 1949, p. 7.

blaivybę" (1933), „Socialinė ekonominė krizė" (1939) ir t. t. Iš viso Šalkauskio raštų temos yra aktualios, šiandien pasakytume: egzistencinės, nes jos visos kyla iš žmogaus gyvenimo reikalų. O jeigu Šalkauskis yra sunkiai skaitomas ir ne vieno beveik nesuprantamas, tai ši sunkenybė glūdi ne temų atsajume, bet stiliaus bei kalbos dirbtinume. Tėvų namuose Šalkauskis iš mažens kalbėjo lenkiškai; gimnazijoje mokėsi ir universitete studijavo arba rusiškai (Maskvoje), arba prancūziškai bei vokiškai (Šveicarijos Fribūre). Lietuvių kalba jam buvo ne gimtoji, bet išmoktoji kalba. Be to, nebūdamas, kaip liudija prof. J. Eretas[11], savaime atsiskleidęs muzikai, Šalkauskis neturėjo, pasakytume, „sakinio melodijos" jausmo, kuri padaro sakinį skambų net ir sunkios minties atveju. Šalkauskio sakinys yra visados duslus – net ir ten, kur jis kalba apie kasdieną. Prof. Eretas, pirmasis atkreipęs dėmesį į Šalkauskio raštų stilių, teisingai randa, kad daiktavardžio persvara, būdvardžio nuvertinimas, veiksmažodžio sustingdymas, svetimžodžių gausa sudaro būdingas Šalkauskio stiliaus savybes[12]. Bet kaip tik šios savybės – tiksliau: silpnybės – ir yra kaltos, kodėl Šalkauskis yra sunkiai suprantamas ir todėl maža skaitomas. Ne Šalkauskio raštų turinys yra sunkus, bet jų išraiška. Tai pastebime todėl, kad atitiestume net ir tarp ateitininkų įsivyravusią klaidingą pažiūrą, esą Šalkauskis savo mintimi yra atitrūkęs nuo tikrovės. Priešingai, jo mintis visados tikrovinė, nes kilusi iš rūpesčio žmogumi čia individualine, čia visuomenine prasme. Tik kalbinis šios minties apvalkalas, gaila, yra nuaustas tarsi iš pakulinių siūlų, todėl nelankstus, šiurkštokas ir todėl skaitytojo nepagaunąs. Kas betgi pro šį kietą bei nedailų drabužį prasiveržia, Šalkauskio raštuose randa ištisą eilę idėjų, kurios mus ir šiandien taip lygiai savęspi traukia, kaip ir anuomet, sakysime: santykis tarp aristokratijos ir demokratijos[13], filosofijos ir mokslų nepriklausomybė nuo bažnytinio

[11] Plg. *Eretas J.* Stasys Šalkauskis, Brooklyn, 1960, p. 100.
[12] Plg. Ten pat, p. 92–98.
[13] Plg. *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 81–85.

autoriteto[14], patriotizmo ryšys su antitautinėmis bei tarptau tinėmis pastangomis[15], santykis tarp darbo ir kapitalo[16], mo terų klausimas[17], spaudos laisvė ir jos atsakingumas[18], ide ologija ir praktika[19], prievartos klausimas kovoje su blogiu[2] jaunimo problema[21], – vis tai juk reikalai bei rūpesčiai, ku riais ir šiandien sergame ir kuriems spręsti Šalkauskis te kia didžiai vertingų paskaitų bei pasiūlų. Prietaras tad yr kalbėti apie Šalkauskio minties atsajumą. Tai tvirtinti ga tik tas, kas Šalkauskio raštų visai nepažįsta. Priešingai, Ša kauskiui kaip filosofui net būtų galima prikišti, kad jis pe daug leidosi patraukiamas žmogiškųjų kasdienos rūpesčių Tačiau atsimenant, kad žmogus yra jo filosofijos centras kad jo filosofija vidiniu būtinumu pereina į pedagogiką, ši aktualių klausimų kėlimas bei svarstymas darosi supranta mas, pateisinamas ir Šalkauskio atveju visiškai nuoseklus Filosofija jam buvo žmogaus ugdymas. Todėl jis šio ugdy mo degančias problemas ir sprendė. Daug jų, kaip minėta yra sprendžiamos ir šiandien, nes ir dabar jos yra pirmae liai mūsų visuomenės rūpesčiai. Šiuo atžvilgiu Šalkauskis te bėra gyvas ir kalbus. Jis nėra praėjęs, bet dabartinis, bylo jąs į mus tais pačiais reikalais, kurie kvaršina ir mūsų ga vas. Ar tad nereiktų jo sprendimais – bent ateitininkams labiau susidomėti, negu tai buvo daroma lig šiol? Gražu kad ateitininkai dabar yra sukrutę atnaujinti savo ideolog ją, mėgindami padaryti ją „šviesa, žadinančia į tiesą ir gė

[14] Plg. Ten pat, p. 40–41, 47–50.

[15] Plg. *Šalkauskis St.* Visuomeninis auklėjimas, Kaunas, 1932, p. 141–17 *Šalkauskis St.* Lietuvių tauta ir jos ugdymas, Kaunas, 1933, p. 84–102, 18 184.

[16] Plg. *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 103–104, 217–226; *Šalkau kis St.* Socialinė ekonominė krizė // „Draugija", 1939, Nr. 7, p. 414–419.

[17] Plg. *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 119–124; *Šalkauskis S* Lyčių skirtumai ir ugdymo individualizacija // „Naujoji vaidilutė", 192 Nr. 4, p. 166–174.

[18] *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 175–181.

[19] Ten pat, p. 215–240, 266–273.

[20] Ten pat, p. 261–265.

[21] Ten pat, p. 274–298.

rį", kaip to iš ideologijos reikalauja buvęs Ateitininkų federacijos vadas dr. J. Girnius[22]. Tačiau kur galima daugiau rasti tokio žadinimo į tiesą ir gėrį, jeigu ne Šalkauskio raštuose? Viena iš paskutiniųjų Šalkauskio studijų „Jaunuomenė ir gyvoji dvasia" (1938) yra tarsi jo testamentas, o šis testamentas yra vienas didžiulis šauksmas jaunimui „pažinti tiesą, geisti gėrio, džiaugtis grožiu, susižavėti šventumu"[23]. Tai šauksmas kuris turėtų būti girdimas ir dabartinio materializmo bei sumiesčionėjimo metu.

[22] *Girnius J.* Idealas ir laikas, Chicago, 1966, p. 104.
[23] *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija, p. 290.

ŠALKAUSKIS KAIP ATEITININKAS

Nors Šalkauskis nebuvo ateitininkų sąjūdžio kūrėjas, kaip vysk. M. Reinys, prof. P. Kuraitis ar prof. P. Dovydaitis, nors jis įsijungė į jį tik 1920 metais, pradėjęs dėstyti Aukštuosiuose kursuose Kaune, vadinasi, praslinkus visam dešimtmečiui nuo ateitininkų gimimo, vis dėlto *jis greitai tapo tikrąja šito sąjūdžio siela, jo santvarkos reorganizatoriumi, jo ideologijos formuotoju ir akyliu jo gyvenimo bei išsivystymo stebėtoju*. Pagal *Šalkauskio* projektą reorganizacinėje Palangos konferencijoje 1927 metų vasarą ateitininkija buvo padalinta į moksleivių, studentų ir sendraugių sąjungas ir sutelkta į vieną Federaciją. Pagal *Šalkauskio* pasiūlymus buvo formuluoti ateitininkų principai ir pareigos, jų elgesio taisyklės ir reiškimosi formos, jų tikslai ir uždaviniai, kuriuos visus jis vėliau išleido atskiru „Ateitininkų ideologijos" veikalu (1933 m.). Šalkauskis taip pat nuolatos budėjo ateitininkų praktinio gyvenimo sargyboje, stropiai žiūrėdamas, kad jame neįsiveistų ydų, kad jis nepasuktų kuria nors vienašališka linkme, kad jis visados būtų pakankamai aktyvus ir kūrybiškas. Išrinktas Palangos konferencijoje vyriausiuoju Ateitininkų federacijos vadu, savo aplinkraščiais ir atsišaukimais jis kartas nuo karto ateitininkus tai įspėdavo, tai paragindavo, tai net pabardavo, jeigu matydavo, kad gyvenimo praktika mėgina tolti nuo ideologinių reikalavimų. Šitos savo stebėtojo ir patarėjo pareigos jis neatsisakė visą gyvenimą, nors sveikata ir neleido jam ilgiau pasilikti vyriausiojo vado pareigose. Tuo būdu praktinis visuomeninis Šalkauskio darbas didžiausia savo dalimi buvo skirtas ateitinin-

kų sąjūdžiui. Ateitininkija jam buvo tarsi akies lėlytė, kurią jis atsidėjęs puoselėjo ir ugdė. Kas tad vedė Šalkauskį į ateitininkus? Ką jis juose matė ir ką pats jiems yra davęs?

Šalkauskį į ateitininkus pastūmėjo pilnutinio gyvenimo ir pilnutinės pasaulėžiūros idealas. Savo nusistatymu ir savo siekimais būdamas sintetikas, jis norėjo, kad ir lietuviškasis jaunimas, kurį jam teko auklėti visą dvidešimtį metų, nenuklystų nuo pilnatvės kelio; kad suvoktų pilnutinio idealo grožį; kad ryžtųsi jį vykdyti iš sykio savyje, o vėliau ir visuomenėje. Šalkauskis buvo filosofas. Tačiau tikras filosofas visados yra ir auklėtojas. Kiekviena filosofija paprastai baigiasi pedagogika arba nurodymu tų priemonių, kurios padėtų žmogui filosofinius principus įkūnyti kasdienėje tikrovėje. Šalkauskis buvo *gyvenimo* filosofas. Savo minties pasaulyje jis buvo susikūręs pilnutinio gyvenimo idealą, kuriame gamta, kultūra ir religija buvo sujungtos į vieną organišką visumą. Reikėjo tad rasti žmonių, kurie šitą idealą imtųsi vykdyti patys ir skelbtų kitiems kaip visuomeninį tautos uždavinį. Tikras filosofas reikalauja klausytojų ir sekėjų.

Ir štai *tokiais pilnutinio gyvenimo vykdytojais bei šalininkais Šalkauskis ir laikė ateitininkus. Ateitininkija, Šalkauskio supratimu, buvo pilnutinės pasaulėžiūros ir pilnutinio gyvenimo sąjūdis,* siekiąs keisti Lietuvių Tautą pagal Kristaus dvasią, vengiąs bet kokių vienašališkumų ir perdėjimų, todėl geriausiai išreiškiąs krikščioniškąją mintį. Tuo laiku – šitaip Šalkauskis apibūdina ateitininkus, – kuomet mums, sendraugiams, teko eiti mokslą, besiformuojant ateitininkų judėjimui, universitetinio jaunimo nusistatymas turėjo keturias charakteringas žymes; būtent: 1) abejingumą tautybės atžvilgiu, 2) aiškų palinkimą į ateizmą, 3) niekinimą akademinio mokslo kaip intelektualinio lavinimo ir 4) pasiryžimą savo jėgomis pradėti politinę revoliuciją ir atitinkamą politinį veikimą. „Ateities" organizacija, būdama... protestu prieš rusų mokyklos ir jaunimo pakraipą, prieš kiekvieną žymę pastatė naują uždavinį: prieš abejingumą tautybės klausime „Ateitis" pastatė patriotizmą su tautine kultūrine kūryba; prieš ateizmą pastatė krikščioniškąjį susipratimą ir veikimą; prieš akademinio

lavinimo niekinimą pastatė intelektualinio lavinimosi reikalą; prieš ardomąjį revoliucionizmą pastatė pareigą ruoštis prie plataus visuomeninio veikimo" („Židinys", 1925, t. 2, p. 267). Vadinasi, *prieš rusiškąjį nihilizmą ir anarchiją ateitininkija pastatė pilnutinės pasaulėžiūros ir krikščioniškojo solidarumo idealus.* Todėl ji kaip tik atitiko Šalkauskio nusistatymus. Ateitininkijoje Šalkauskis matė savo paties idėjų praplėtimą ir perkėlimą į platesnę visuomenę. Kas Platonui buvo jo akademijos mokiniai, kas Aristoteliui buvo jo licėjaus klausytojai, tas Šalkauskiui buvo ateitininkai. Būdamas idealistas, jis ieškojo tokio jaunimo, kuris pasitikėtų dvasios ir idėjos galybe, ne savo raumenimis ar savo miklumu dvikovose. Todėl jis ateitininkams drąsiai skelbė: „Mes pasirinkome gyvenimo kovai ne materialinį ginklą, nes norime kovą tikrai laimėti. Šiais žiaurių kovų ir plėšrių sumanymų laikais nematerialinio ginklo pasirinkimą mes darome viešai ir demonstratyviai. Idėjinis ginklas pasirodo galingesnis už bet kurį kitą ginklą, nes jis remiasi doriniu vertingumu ir moraline idėjos galybe" („Židinys", 1929, t. 2, p. 326). Ateitininkai buvo Šalkauskio pagalbininkai, jo ginklanešiai idėjinėse kovose. Todėl jis juose matė ne tik savo minčių praplėtimą, bet sykiu ir mūsų Tautos atsinaujinimo šaltinį. „Jei su „Aušra", – sako Šalkauskis, – yra surištas mūsų tautinis atgimimas, tai su 'Ateitimi' dera rišti dvasinis mūsų atgimimas. Pirmasis suteikė mūsų šviesuomenės gyvenimui tautinės lyties, antrasis veda šitą šviesuomenę į pilnutinį krikščioniškojo gyvenimo turinį... Be 'Aušros' mūsų tėvynėje nebūtų galėję būti ir tokios 'Ateities', kokia ji yra dabar; o be 'Ateities' 'Aušra' nebūtų įgavusi tikros savo prasmės. 'Ateitis' taip laikosi 'Aušros', kaip gyvenimo turinys laikosi gyvenimo lyties arba formos. 'Aušra' pasistatė tikslą atnaujinti mūsų gyvenimą tautinėje lytyje. 'Ateitis' ryžosi atnaujinti mūsų gyvenimą dieviškajame turinyje" („Židinys", 1925, t. 2, p. 232). Tautinis mūsų sąjūdis, sukeltas „Aušros", ir religinis mūsų sąjūdis, sukeltas ateitininkų, Šalkauskio yra laikomi lygiaverčiais ir vienas antru paremiami. Abu juodu susijungę išve-

dė mūsų tautą į pilnutinio gyvenimo kelią, nes sudarė jai sąlygas amžinąsias krikščioniškąsias idėjas reikšti ir vykdyti savose tautinėse formose.

Tačiau, kad ateitininkija šituo pilnutinio gyvenimo keliu galėtų nenuklystamai eiti, Šalkauskis formulavo jai ideologiją, nustatydamas jai praktinę susipratimo bei veikimo liniją. Keturiais pagrindiniais principais turi pasižymėti, Šalkauskio supratimu, ateitininkiškasis sąjūdis: *1) katalikiškumu, 2) tautiškumu, 3) visuomeniškumu ir 4) inteligentiškumu.* Kiekvienas ateitininkas turi būti susipratęs ir praktikuojąs *katalikas*, gilus ir veiklus *patriotas*, aktyvus *visuomenininkas* ir tikras *inteligentas.* Katalikybė duoda ateitininkijai amžinųjų idėjų, be kurių žmogus, panaudojant šv. Pauliaus posakį, visados yra tik žvangantis varis ir skambantis varpas. Katalikybės jėga ateitininkija vykdo pagrindinį ir esminį savo uždavinį visa atnaujinti Kristuje, nes šitoks atnaujinimas yra galimas tiktai „sutartinėje su Katalikų Bažnyčia ir dargi jos pagalba" („Židinys", 1925, t. 2, p. 236). Todėl Šalkauskis reikalavo iš ateitininkų, kad šie gyvai įsijungtų į sakramentinį gyvenimą, kad uoliai vykdytų Dievo ir artimo meilės pareigas, kad būtų susipratę ir išsilavinę savo tikėjimo klausimų sprendime. Tautybė duoda ateitininkijai kūrybos ir reiškimosi formų, be kurių idėjos yra nesuvokiamos ir negyvos. Tačiau Šalkauskis nuolatos įspėdavo ateitininkus, kad šie tinkamai suprastų tautybės reikšmę. „Ateitininkų, – sako jis, – kaip ir visų katalikų, tautybė yra laikoma būtinu teigiamuoju gyvenimo veiksniu. Bet sykiu tautinė lytis, kaip gyvenimo reiškimosi priemonė, negali būti imama gyvenimo tikslu... Kosmopolitai internacionalistai vienašališkai įvertina gyvenimo lytimi. Tautininkai nacionalistai vienašališkai įvertina tautinę gyvenimo lytį, nesiskaitydami pakankamai su gyvenimo turiniu... Vien išlaikant lemtą sintetinę pusiausvyrą tarp tautinės gyvenimo lyties ir bendro žmogiškojo turinio, tegalima tinkamai išspręsti tautinis klausimas sutartinėje su visuotiniais žmonijos idealais. Štai... kokia prasme katalikas gali būti ištikimas sykiu ir individualinei savo tautai ir visuotinajai Ka-

talikų Bažnyčiai, kuri geriausiai atvaizduoja amžinus žmonijos idealus" („Židinys", 1925, t. 2, p. 233). Visuomeniškumas ateitininkui yra dirva, kurioje jis praktiškai pritaiko savo žinias, išmėgina savo gabumus ir vykdo savo sumanymus. Visuomenėje ateitininkas praplečia savo asmenybę, papildydamas ją tokiais nusiteikimais, kurių jis vienas įsigyti negali. „Visuomeniniam veikimui, – teigia Šalkauskis, – ... yra visų pirma reikalinga du bendru nusiteikimu: solidarumo jausmas ir teisės sąmonė (p. 262)... Teisės sąmonė turi pasireikšti sąmoningu branginimu dviejų pagrindinių visuomeninio gyvenimo vertybių: tvarkos ir laisvės" (p. 262, 265). Vadinasi, per visuomeninį savo veikimą ateitininkas išmoksta būti solidarus, išmoksta branginti tvarką ir pamilti laisvę. Todėl Šalkauskis ir reikalavo, kad kiekvienas ateitininkas daugiau ar mažiau būtų visuomenininkas. Galop inteligentiškumas padaro ateitininką vadovaujančiu tautos nariu. Inteligentiškumo idealui išnagrinėti Šalkauskis yra skyręs ne vieną studiją. Padaryti ateitininkus tikrais inteligentais buvo vienas iš svarbiausiųjų jo rūpesčių. „Į inteligentiją, Šalkauskio nuomone, žmogus nėra priimamas arba nepriimamas, įleidžiamas arba neįleidžiamas, išrenkamas arba neišrenkamas. Inteligentijai žmogus priklauso arba nepriklauso savo vidaus esme" („Židinys", 1939, p. 663). Ko tad reikia, kad žmogus galėtų inteligentijai priklausyti? „Tikras inteligentas, Šalkauskio nusistatymu, turi pasižymėti gabumais, išauklėjimu, išlavinimu, kuriamąja iniciatyva ir sugebėjimu praktikuoti bent vieną inteligentišką profesiją" („Židinys", 1925, t. 2, p. 247). Vienas protinis išsilavinimas žmogaus inteligentu dar nepadaro. „Tai, kas inteligentui iš tikro yra būtina, yra universalinis išsilavinimas" („Židinys", 1939, p. 665), kurį atbaigia kūrybinė iniciatyva. „Inteligentija yra kūrybinis veiksnys, kuris eina nuo naujų idėjų prie naujų idealų suvokimo, o nuo šių pastarųjų prie kultūrinės pažangos" (ten pat, p. 668). Ir tik šitos ypatybės padaro, kad inteligentija atsistoja gyvenimo priešakyje. „Inteligentija principe privalo būti neluominė ir neklasinė rinktinių arba geriausių žmonių grupė, kuri dėl savo aukšto intelektualinio ir

moralinio vertingumo turi vadovauti visuomenės gyvenimui bei veikimui" („Židinys", 1925, t. 2, p. 249). Ateitininkija todėl yra elito sąjūdis, katalikiškojo gyvenimo vadų mokykla, iš kurios turi išeiti visapusiškai pasiruošę žmonės, sugebą vadovauti ir kurti.

Šitokiais tad principais, tarsi kokiais stulpais, Šalkauskis parėmė ateitininkų ideologiją. Vis dėlto jis reikalavo iš ateitininkų ne tik ideologinio susipratimo. Jis reikalavo ir *susiorganizuoti*. „Jokia ideologija, – teigia Šalkauskis, – turinti viešus tikslus, negali būti realizuota, jei ji neranda tvirtos bei pastovios atramos organizacijoje. Organizacijos priemonės yra tarsi griaučiai, kurie palaiko pačios pasaulėžiūros gyvavimą visuomenėje ir jos nurodomų tikslų realizavimą" („Židinys", 1929, p. 318). *Pasaulėžiūra savaime traukia paskui save organizaciją, nes ji nori būti regima ir veikli.* Todėl nesusipratimas yra prikaišioti ateitininkams, kam jie buriasi į organizaciją. Jie buriasi todėl, kad organizacinėmis priemonėmis ir jie patys geriau įsigyvena į savo uždavinius ir visuomenėje turi daugiau reikšmės. Ateitininkų organizavimas visiškai atitinka Šalkauskio mintį ir jo nusistatymą. „'Ateities' sąjunga, – sako Šalkauskis, – turi papildyti šeimos, mokyklos ir Bažnyčios ugdomąją rolę tiek ir taip, kiek ir kaip to reikalauja jaunimo auklėjimasis, lavinimasis ir pratinimasis prie būsimojo subrendusio veikimo plačiajame visuomenės gyvenime" („Židinys", 1925, t. 2, p. 241). Nenuostabu todėl, kad ateitininkai organizuojasi visu plotu, pradedant moksleiviais ir baigiant sendraugiais, nes „juo turtingesnė pasaulėžiūra, juo sudėtingesnė yra ir organizacija, kuri turi ją realizuoti" („Židinys", 1929, p. 318). Ateitininkų organizacija turi apimti visą gyvenimą, nes ir jų pasaulėžiūra yra pilnutinė bei visuotinė.

Organizacija veda ateitininkus į praktinį veikimą. Šalkauskis ir šiuo klausimu yra mums davęs nuostabiai sintetinį išsprendimą. Jis teisingai pastebi, kad „pasiruošti prie veikimo vien teoretiniu būdu negalima, nes tik veiksmais tegalime paprasti sąmoningai bei praktiškai veikti („Židinys", 1925, t. 2, p. 258). Todėl reikia ne tik susiprasti, ne tik su-

siorganizuoti, bet ir *veikti*, nes „tik veiklumu ideologija yra realizuojama gyvenimo praktikoje". Vis dėlto Šalkauskis skelbia principą, kad „pirma doktrina, o paskui akcija", vadinasi, pirma išsilavinimas, išsimokslinimas, susipratimas, o paskui konkretus darbas ir kūryba. Be abejo, susipratimas eina sykiu su veikimu. Tačiau, jeigu norime, kad šitas veikimas būtų vaisingas, mes turime gerai išstudijuoti kiekvienos srities problemas, kurias imamės praktiškai apvaldyti. Čia glūdi priežastis, kodėl Šalkauskis saugojo, kad ateitininkija nevirstų politiniu sąjūdžiu. „'Ateitis', – sako jis, – kaip lietuvių mokslą einančio katalikiškojo jaunimo sąjunga, neprivalo būti jokia prasme partinė organizacija. Socialinio bei politinio veikimo srityje katalikai gali skirtis savo pažiūromis, kadangi čia nėra dar vienos visiems katalikams programos, suformuluotos visose smulkmenose. Bet kaip tik socialinis bei politinis veikimas negali sudaryti vieno iš uždavinių 'Ateities' organizacijai, kuri, kaip mokslus einančio jaunimo organizacija, tegali vien ruošti savo narius prie tokio veikimo plačiose katalikiškumo ribose" (p. 237). Ateitininkai turi ruoštis politiniam veikimui. Tačiau kol jie yra mokyklos suole, tol jiems Šalkauskis nepatardavo atsidėti konkrečiai politikai, nes tokiam veikimui jie dar nėra pasirengę. Be abejo, tai nereiškia, kad politinės problemos neturėtų ateitininkų dominti *problematine* savo puse. Priešingai, *visuomeninis ateitininkų principas reikalauja, kad jie gerai pažintų visuomeninio gyvenimo reiškinius ir išmoktų gerai juos vertinti*, kad paskui stoję į praktinį veikimą būtų šiuo atžvilgiu tinkamai subrendę.

Štai Šalkauskio ateitininkų nusistatymų bendriausi metmens. Ateitininkai jam nebuvo tik paprastas jaunimo sąjūdis, kaip, sakysime, pavasarininkai, su kuriais jis beveik nieko bendra neturėjo. *Ateitininkuose jis matė sąjūdį, kuris ryžosi atskleisti aukštesnio gyvenimo prasmę ir ją lietuviškojoje inteligentijoje realizuoti.* Todėl Šalkauskis ir ėjo į ateitininkus, ir kūrė jiems ideologiją, ir tvarkė jų organizacines formas, kad tuo būdu padėtų jiems kuo geriausiai ir kuo sėkmingiausiai iškelti šitą aukštesnę prasmę viešumon, ją suprasti ir visuomenėje įgyvendinti. Šalkauskis yra suaugęs su ateitininkais

visu savo gyvenimu, visa savo pažiūrų linkme ir jų turiniu. Jis yra jų įkvėpėjas ir jų mokytojas. Jeigu prof. Dovydaitis yra ateitininkijos *širdis*, savo žmoniškumu, savo krikščioniška artimo meile, savo nuolatiniu pasiruošimu padėti patraukusi į save visus, ypatingai jaunuosius, ir palikusi šiltą atminimą ją pažinusiuose, tai Stasys Šalkauskis yra tasai didysis ateitininkijos *protas*, savo sistemos ir logikos galia, savo minties gilumu ir sistemingumu davęs katalikiškajam jaunimui amžinos reikšmės idėjų, kurių ateitininkams gali pavydėti bet kuris kitas sąjūdis, tegul jis būtų ir katalikiškas. Prancūzai savo katalikiškajam jaunimui turi sukūrę puikių metodų ir priemonių. Tačiau jie nė iš tolo negali lygintis savo principų ir pareigų apimtimi, pilnatve, aiškumu ir sistemingumu. *Ateitininkija šiuo atžvilgiu yra vienintelė visame katalikiškajame pasaulyje.* Tai yra mūsų lietuviškojo genijaus kūrinys, gimęs iš lietuviškosios ir krikščioniškosios sielos.

Todėl nors šiandien mes negalime veikti savo tėvų žemėje, nors mes negalime susikaupti prie savo Ideologo kapo, vis dėlto savo dvasia ir savo siekimais, savo pasiryžimais ir savo drąsa mes esame *tie patys ateitininkai*, tesią toliau pirmųjų savo pradininkų darbą ir sunkiose savo gyvenimo sąlygose nešą pasauliui naujo atgimimo ugnį, eidami visa atnaujinti Kristuje.

PRASMINGA SUKAKTIS

[Jonas Grinius]

Keturiolika kilometrų nuo Miuncheno Ingolstadto linkui drėgnoje pamiškėje stovi per šimtą medinių barakų. Pastatyti jie buvo dar Hitlerio laikais aerodromo darbininkams užsieniečiams, todėl yra labai skurdūs tiek savo išvaizda, tiek savo vidaus įrengimais: sienos plonytės, koridoriai tamsūs, kambariai maži ir žemi, rūsių nėra, tad žmonės krauna vargingą savo mantą palovėse, pastalėse, ant spintų, koridoriuose. Tik neseniai čia buvo atvestas vanduo. Pirmiau ir tą reikėjo semtis iš šulinio. Šviesa vakarais nuolatos gęsta, nes kuro neužtenka ir žmonės jungiasi krosneles į šviesos tinklą, tad saugikliai neišlaiko. Kartais ištisas valandas tenka sėdėti tamsoje. Tai Šleshaimo DP stovykla. Pirmiau ji priklausė IRO žiniai. Bet jau nuo 1951 m. gruodžio 1 d. perėjo vokiečių globon ir dabar vadinasi *DP Regierungslager, Schlessheim b. Muenchen*. Ši stovykla glaudžia po savo stogu per 5000 pabėgėlių, daugiausia rusų ir ukrainiečių. Bet joje yra ir kitų tautybių: apie 700 kalmukų, po keletą šimtų lenkų, žydų, latvių. Lietuvių joje yra tik apie šimtas. Jie neturi sau atskiro barako, bet yra išmėtyti visur.

Šitoje tad vargingoje stovykloje, gal vargingiausioje iš visų DP stovyklų, gyvena jau kuris laikas Dr. Jonas Grinius, kuriam šių metų vasario 21 d. sukako 50 metų amžiaus (g. 1902 m. Giminėnų kaime, Joniškio valsč.). Šleshaimas nėra pirmoji jo prieglauda. Nuo pat savo atsiradimo Vokietijoje 1944 m. vasarą Dr. J. Grinius įsijungė į mūsų tremtinių visuomenę, todėl buvo blaškomas iš vieno Vokie-

tijos kampo į kitą: Švainfurtas (1945), Niurtingas (1946), Gmiundas (1947–1949), Hailbronas (1950), Pforchaimas (1950–1951), Trauntstainas (1951), galop Šleshaimas (1951 ligi dabar) yra tos vietos, kurios teko Dr. J. Griniui gyventi kartu su didesne ar mažesne lietuvių grupe. Nėra abejonės, kad Schleshaimo pamiškė nėra pastaroji jo gyvenimo vieta. Negalėdamas dėl šonkaulio tuberkuliozės emigruoti, Dr. J. Grinius yra priverstas pasilikti Vokietijoje, pereiti į vokiečių ūkį ir ieškotis kur nors kokio nors užsiėmimo, nes vokiečiai pabėgėlių – savų ir svetimų – stovyklas pamažu naikina ir gyventojus skirsto.

Tokioje tad aplinkoje ir tokia labai neaiškios ateities nuotaika Dr. J. Grinius švenčia prasmingą savo amžiaus sukaktį. Penkiasdešimt metų yra paprastai daugiau negu pusė žmogaus amžiaus. Todėl šio nueito kelio akivaizdoje susimąsto ne tik pats sukaktuvininkas, bet kartu ir visuomenė, sekusi jo išsivystymą ir džiaugusis jo darbais. O džiaugtis Dr. J. Griniaus atveju yra kuo, nes šis žmogus yra daugialapis. Jis yra ir mokslininkas, ir literatas, ir visuomenininkas, ir galop atviro, tiesaus būdo žmogus. Ir kiekvienoje srityje jis yra davęs nemažų laimėjimų. Pusšimčio sukaktis kaip tik yra proga stabtelti prie šių laimėjimų ir juos, tarsi kraičio skrynią, pavartyti, kad prisimintume, kokių tylių, bet kūrybiškų asmenybių slepia savyje mūsų tautos gelmės.

Gyvenimo eiga Dr. J. Griniui buvo, kaip ir daugeliui iš mūsų, pakankamai varginga. Jo tėvelis mirė gana anksti, todėl motinai teko išauklėti ir išmokyti tris vaikus: sūnų ir dvi dukreles. Baigęs gimnaziją Šiauliuose ir ten jau patyręs didelio vargo, nes reikėjo verstis geraširdžių žmonių duodamais skatikais, J. Grinius studijavo Lietuvos universiteto Teologijos-filosofijos fakultete lietuvių bei prancūzų literatūras ir pedagogiką-psichologiją; paskui specializavosi prancūzų kalboje ir literatūroje Grenoblyje ir Paryžiuje; 1929 m. pavasarį apgynė Kaune disertaciją „O. V. Milašius – poetas", gavo literatūros daktaro laipsnį (Dr. J. Grinius yra vienintelis šios rūšies daktaras Lietuvoje!) ir tais pačiais metais buvo pakviestas docentu į Teologijos-filosofijos fakultetą. Šias savo

pareigas jis ėjo ligi pirmosios bolševikų okupacijos, kai rusai 1940 m. liepos 16 d. uždarė Teologijos-filosofijos fakultetą ir atleido visus jo dėstytojus. 1941 m. liepos mėn., J. Ambrazevičiaus vyriausybei atidarius VDU Filosofijos fakultetą, Dr. J. Grinius vėl buvo pakviestas eiti tas pačias pareigas, kurias buvo ėjęs anksčiau Teologijos-filosofijos fakultete. Bet šį sykį akademinis darbas truko neilgai. Atsisakius lietuviams organizuoti SS legioną, vokiečiai 1943 m. kovo 16 d. uždarė visas aukštąsias Lietuvos mokyklas. 1944 m. liepos mėn. Dr. J. Grinius su žmona pasitraukė į Vokietiją. Visi kiti jo giminės pasiliko Lietuvoje.

Jau bestudijuojant Paryžiuje pasirodė plaučių džiova, kaip išvada ankstesnio skurdaus gyvenimo. Betgi šią ligą Dr. J. Grinius įveikė ir studijas sėkmingai baigė. Tačiau docentaujant Kaune prasidėjo šonkaulio džiova, kuri tebetrunka ir dabar. 1945 m. pavasarį teko Dr. J. Griniui atsigulti į Švainfurto ligoninę ir iškęsti dvi sunkias operacijas, kurios jį išgelbėjo nuo mirties, bet ligos pašalinti neįstengė. Ši tad liga ir yra priežastis, dėl ko Dr. J. Griniui buvo galutinai užtrenkti Naujojo pasaulio vartai, nors į ten jis buvo kviečiamas, ten laukiamas ir labai reikalingas.

Mokslininkas yra toji žymė, kuria Dr. J. Grinius yra labiausiai pažįstamas lietuviškojoje visuomenėje. Jau minėtoji jo disertacija „O. V. Milašius – poetas" parodė, kad Dr. J. Grinius yra pašauktas praturtinti skurdų mūsų literatūros mokslą. Tai yra stambus veikalas (per 200 psl.), pats pirmutinis apie Milašių, nes net ir patys prancūzai anuo metu apie šį lietuviškos kilmės poetą turėjo tik keletą smulkių studijėlių. Milašiaus veikalų analizėmis jis ir šiandien yra nepralenktas. „Putino lyrika" yra antrasis Dr. J. Griniaus veikalas. Tai taip pat yra vienintelė knyga apie šį mūsų didžiausią pomaironinės kartos lyriką. Tiesa, Dr. J. Griniaus darbas apima tik Putino lyrikos analizę. Tačiau anuo metu ir pats Putinas buvo mums žinomas tik kaip lyrikas. Jo romanas „Altorių šešėly" tada dar nebuvo pasirodęs. Bet jam pasirodžius, Dr. J. Grinius tuojau parašė platoką studiją apie šį įdomų ir savotišką veikalą ir ją paskelbė „Židinyje". Kartu su J. Ambrazevičiumi ir A. Vai-

čiulaičiu dr. J. Grinius išleido „Visuotinės literatūros" du tomus. Tai buvo daugiau negu tik vadovėlis studentams ir aukštesnių gimnazijos klasių mokiniams. Puikiomis autorių charakteristikomis, gilia ir sisteminga jų veikalų sklaida, giliu estetiniu ir istoriniu jų įvertinimu šis veikalas teikia geros orientacijos plačioje pasaulinės literatūros srityje kiekvienam, kuris domisi šia žmogaus kūryba. Tačiau pats stambiausias ir labiausiai subrendęs Dr. J. Griniaus darbas yra „Grožis ir menas". Tai meno filosofija, tačiau išaugusi ne tiek iš principų sisteminimo, kiek iš estetinių faktų analizės. Derindamas krikščioniškąsias pažiūras į grožį, apibrėžtą kaip tai *quod visum placet* (šv. Tomas Akvinietis), su naujosiomis teorijomis, pabrėžiančiomis daugiau subjektyvinį elementą grožio išgyvenime, Dr. J. Grinius davė mums giliai pajaustą ir atidžiai išnagrinėtą grožio bei meno teoriją, vienintelę lietuviškojoje šios srities literatūroje. Jau karo metu, atgavus mums Vilnių, Dr. J. Grinius išleido „Vilniaus meno paminklai", studiją, kurioje jis parodė, kokių didžiulių meno turtų slepia senoji mūsų sostinė. Jaunajai lietuvių kartai šie turtai buvo visiškai nepažįstami, nes Vilnius visą nepriklausomybės metą buvo nuo mūsų atskirtas uždanga, slėpusia ne tik politinę bei ekonominę, bet sykiu ir kultūrinę šio miesto reikšmę. Pridėkime prie šių penkių Dr. J. Griniaus knygų dar keliolika studijų įvairiais literatūros ir meno klausimais „Ateityje", „Atheneume", „Naujojoje Romuvoje", „Židinyje" ir turėsime mokslinės jo veiklos vaizdą. Todėl reikia tik apgailestauti, kad keleri Vokietijoje praleisti metai šio vaizdo nebepraturtino, nes Dr. J. Grinius nuolatos gyveno stovyklose, kur nebuvo net pačių būtiniausių mokslo darbui sąlygų. Tikėkimės tačiau, kad ateityje Viešpaties Apvaizda ką nors įkvėps jam šias sąlygas pagerinti ir tęsti toliau taip vaisingai pradėtą literatūros bei meno tyrinėjimo darbą.

Literatas yra antroji Dr. J. Griniaus pusė, papildanti jį kaip mokslininką ir padaranti jį kūrybišką visokiose sąlygose. Negalėdamas Vokietijoje rašyti mokslo veikalų, Dr. J. Grinius atsidėjo dailiajai literatūrai, būtent dramai. Šia sritimi jis domisi jau labai seniai. Šalia pirmųjų scenos bandymų, spaus-

dintų „Ateityje", Dr. J. Grinius dar Lietuvoje išleido „Sąžinę", vaidintą ne viename mūsų teatre ir kritikos palankiai sutiktą. Vokietijoje „Aidai" išspausdino dvi Dr. J. Griniaus dramas „Stella Maris" ir „Gulbės giesmė". Pirmoji yra drama lietuvio dailininko, išvykusio Italijon ir vykdančio kadaise padarytą įžadą nupiešti Marijos paveikslą. Jis šį pažadą įvykdo, pavadindamas savo kūrinį „Stella Maris", bet žūsta pats. Šis kūrinys, mano pažiūra, yra pats stipriausias ir giliausias iš visų Dr. J. Griniaus dramų. Antroji drama yra istorinė. Jos siužetas yra karalienės Barbaros Radvilaitės gyvenimas su visais tragiškais jo momentais. Pastaraisiais metais Dr. J. Grinius yra parašęs naują dramą „Žiurkių kamera", kurioje vaizduoja lietuvių partizanų kovas su bolševikais ir bolševikų sistemą kaip žiurkių kamerą, kurioje jie suėda vieni kitus. Sofokliškasis brolio laidojimo motyvas prabyla Dr. J. Griniaus veikale lietuviškosiose aplinkybėse. Tikėkimės, kad šis mūsų dienomis toks aktualus kūrinys išvys dienos šviesą bent žurnalo puslapiuose. Lietuvoje Dr. J. Grinius yra palikęs keletą dramų rankraščiuose.

Visuomenininkas yra Dr. J. Grinius dvejopu atžvilgiu: 1) kaip žurnalistas ir 2) kaip praktinis veikėjas. Žurnalistika Dr. J. Griniui yra artimas dalykas jau nuo studentavimo dienų. Būdamas idealistinės pasaulėžiūros ir tiesaus būdo žmogus, jis negali tylėti matydamas visuomenines negeroves, todėl jų kritika ir savo pozityviais pasiūlymais jis reiškiasi mūsų laikraščiuose jau keliolika metų. Ilgą laiką jis buvo „Židinio" leidėjas, „XX amžiaus" kolektyvo narys, beveik visų mūsų katalikiškųjų laikraščių bendradarbis. Šio darbo jis nemetė ir Vokietijoje. Priešingai, jis jį tik dar labiau sustiprino. Nuo pat „Aidų" pradžios jis buvo jų kolektyve, o paskutiniais metais ir jų redaktoriumi. Dr. Grinius su P. Jurkumi pervedė „Aidus" Amerikon ir atidavė juos Tėvų Pranciškonų globon, pasilikdamas ir toliau jų kolektyve ir remdamas juos savo straipsniais. Tačiau Dr. J. Griniaus žurnalistinės plunksnos darbų galima rasti ir „Tėviškės žiburiuose", ir „Drauge", ir „Darbininke", ir „Šv. Pranciškaus varpelyje". Jis atsiliepia į visus svarbesnius mūsojo gyveni-

mo klausimus, apibūdina naujuosius visuomeninius Europos sąjūdžius, kelia vaisingų sumanymų ir kritikuoja mūsų ydas bei negeroves.

Antroji Dr. J. Griniaus kaip visuomenininko veiklos sritis yra jo darbas pačioje lietuviškojoje visuomenėje. Šio darbo jis ėmėsi irgi jau Lietuvoje. Jis buvo Lietuvių katalikų mokytojų valdyboje, „Saulės" draugijos valdyboje, Krikščionių darbininkų paskutinėje valdyboje, perkeldamas su kitais nariais tremtin šios sąjungos tradicijas. Tremtyje jis dalyvavo visų stovyklų, kur tik jam teko gyventi, komitetuose, ne sykį eidamas pirmininko pareigas. Šiandien jis yra Darbo federacijos atstovas VLIK'e. Ir reikia tik stebėtis, kokį gilų visuomeninių pareigų pajautimą turi Dr. J. Grinius! Tai yra retas žmogus tarp mokslininkų ir literatų, kurie paprastai nemėgsta sukinėtis visuomenėje ir vengia bet kokių įsipareigojimų. Žinau gerai, kad ir Dr. J. Grinius imasi šio darbo ne iš malonumo. Jis kaštuoja jam daug sveikatos. Tačiau jis dirba jį, nes jaučia pareigą padėti tremtiniams.

Žmogus galop yra visų Dr. J. Griniaus darbų ir pareigų apvainikavimas; maža to, jų dvasia, nes visur, kur tik Dr. J. Grinius veikia, jis veikia kaip žmogus, vadinasi, įspausdamas šiai veiklai savo sielos bruožų. O ši siela yra nuostabiai turtinga ir skaidri. Nepamirškime, kad Dr. J. Grinius yra dramaturgas. Šios rūšies kūrėją Ermattingeris yra pavadinęs idealistu, skirdamas jį nuo materialisto epiko ir subjektyvisto lyriko. Ir iš tikro, *dramas kurti galima tik turint gilų idealistinį nusistatymą*; kitaip sakant, jaučiant idealo reikalavimus ir stengiantis juos praktiškai įvykdyti. Šitas tad idealizmas yra jaučiamas ir visuose Dr. J. Griniaus žygiuose. Dr. J. Grinius turi daug priešų. Daugelis jį vadina netaktišku, karštuoliu, užsispyrėliu. Bet niekas niekad jam neprikišo, kad jis vaikytųsi naudos, ieškotų biznio, būtų vedamas ambicijos. Ne, net nė didžiausi priešai tokių priekaištų Griniui nedaro ir negali daryti, jeigu nori kalbėti tiesą. Grinius dirba vedamas idealinių motyvų. Jis jaučia įtampą tarp idealo ir tikrovės, kaip ją mes jaučiame visi. Tačiau tuo jis ir skiriasi nuo daugelio, kad teisę jis pripažįsta idealui, ne tikrovei, todėl mėgina šią tikrovę taip pakreipti,

kad ji idealą įkūnytų ir išreikštų. Tai žymu tiek jo dramose, tiek jo praktiniame veikime.

Tačiau šis tikrovės lenkimas pagal idealą negali apsieiti be jo keitimo, o keitimas be kritikos ir pabarimų. Todėl Dr. Grinius yra sąžinė, artimesnių jo bičiulių vadinamas „vaikščiojančia sąžine", kuri visus įspėja, peikia, bara arba giria, pagal tai, kiek jie krikščioniškąjį idealą yra savyje išreiškę. Šiuo atžvilgiu Dr. J. Grinius nieko neišsigąsta ir niekur nesustoja. Jis daro pastabą visiems, kuriems tik randa reikalo. Net ir aukštai stovį asmens yra šitokių jo pastabų patyrę; žinoma, dėl to įsižeisdami ir paskelbdami, niekad jam to nepamiršią. Tačiau visa tai Dr. Griniaus nebaido, nes jis žino, kad tai jis daro vedamas tiktai Bažnyčios ir Tautos gerovės, o ne kokių nors asmeninių interesų. Jis ir nukenčia dėl to. Dr. J. Grinius visą laiką pasiliko docentas ne todėl, kad jis būtų nekūręs mokslo veikalų (jų, kaip matėme, jis išleido ligi 1940 m. net penkis!), bet todėl, kad *jo promocija buvo sulaikyta tų, kurie turėjo šioje srityje galios*; sulaikyta todėl, kad Dr. J. Grinius buvo šiems žmonėms pasidaręs *persona ingrata* dėl savo straipsnio „Pašalinkime pikta iš savo tarpo" („Židinys", 1933 m.), kurį parašė kartu su J. Ambrazevičiumi ir Dr. I. Skrupskeliu. Atviras ir tiesus Dr. J. Griniaus žodis nepatiko viršūnėms, ir šios užmerkė akis prieš fakulteto komisijos sprendimą pakelti Dr. J. Grinių į profesorius, užsimerkdamos tuo pačiu ir prieš jo mokslinius darbus. Šį faktą šiandien keliu todėl, kad pamatytume, kaip mes kartais subjektyviai sprendžiame net ten, kur tokio subjektyvumo iš tikro neturėtų būti. Stengdamiesi blogybes pridengti, o ne jas pašalinti, mes kartais griebiamės priemonių, nedarančių garbės nei žmogui, nei tuo labiau krikščioniui.

Jeigu man reiktų vienu posakiu apibūdinti Dr. J. Grinių kaip žmogų, tai pasakyčiau: jis yra pirklių varinėtojas iš Viešpaties šventyklos. Kaip kadaise Kristus Jeruzalės bažnyčioje „išvartė pinigų keitėjų stalus bei karvelių pardavėjų suolus", pastebėdamas, kad šie pirkliai iš maldos namų padarė „plėšikų lindynę" (*Mt 21, 12–13*), taip šiuo Išganytojo pavyzdžiu seka ir Dr. J. Grinius. Jis negali pakęsti pirklių Viešpaties šven-

tykloje, nes Viešpaties šventykla yra visa krikščioniškoji egzistencija. Todėl kur tik jis jų užtinka – moksle, mene, visuomenėje, religijoje, labdarybėje, politikoje – visur jis susisuka pantį ir varo juos lauk. Nėra abejonės, kad pirkliai dėl to supyksta, kaip kadaise ir Jeruzalėje „aukštieji kunigai ir Rašto aiškintojai... įpyko" (*Mt 21, 15*). Tačiau tai krikščionio neturi gąsdinti. Negąsdina tai, kaip sakėme, nė Dr. J. Griniaus. Jis eina šią sunkią, bet garbingą pareigą ištikimai ir gana uoliai. Tai yra būdingiausias, bet kartu ir kilniausias Dr. J. Griniaus kaip žmogaus ir kaip krikščionio bruožas.

Švęsdamas savo penkiasdešimt metų amžiaus sukaktį, Dr. J. Grinius apžvelgs, be abejo, savo nueitą kelią ir susimąstys ties juo, ieškodamas ženklų, ar jis buvo tinkamas ar ne. Jeigu tad būtų mums leista atkreipti jo dėmesį į šiuos ženklus, tai mes jam kaip tik ir nurodytume: jo kūrybiškumą mokslo ir literatūros srityje, jo idealizmą praktinėje veikloje ir jo nepakentimą blogio religinėje srityje. Tai būtų liudytojai, kad Dr. J. Griniaus išvaryta mūsų tautoje vaga yra neišdildoma. Sykiu mes palinkėtume, kad šie ženklai ateityje tik dar skaidriau sublizgėtų, nes sutemos mūsų visuomenei artėja labai greitai; sutemos mokslo, nes mūsų mokslininkai pamažu nyksta; sutemos veiklos srityje, nes ši veikla vis labiau apsibrėžia duonos medžiokle; sutemos krikščioniškojoje srityje, nes jos atstovai vis labiau sukasdienėja. Kam pavyks šiose sutemose išlikti žiburiu, tas bus tikrasis mūsų tautos gelbėtojas, nes dvasinė naktis tautai yra daug pavojingesnė negu politinis aptemimas.

„KAD NIEKAS MANĘS NEPASTEBĖTŲ"

Prof. Juozo Brazaičio 70 metų amžiaus sukaktis

1

Juozas Brazaitis yra dažnai ėmęsis apibūdinti ne vieną mūsų tautos asmenybę: Donelaitį, Eretą, Jakštą, Maironį, Šalkauskį, Vaižgantą[1], nekalbant jau apie literatūrinių apibūdinimų gausą jo knygoje „Lietuvių rašytojai" (Kaunas, 1938). Bet štai atėjo metas būti apibūdintam ir jam pačiam: 70 metų amžius (1903–1973) yra laikas, kada senatvė, tariant privačiais paties Brazaičio žodžiais, išmoko žmogų „gyvenimo reiškinius priimti objektyviau" ir juos „stebėti net su tam tikra simpatija" (1973.VI.13). Tai tinka ne tik sukaktuvininkui, bet ir tiems, kurie su juo susiję: ir jie žiūri į nueitą jo kelią objektyviau bei simpatiškiau, mėgindami išvynioti šio kelio vingius kitų akims. Tik kaip prie šio uždavinio prieiti?

Kitados Brazaitis yra pasakęs apie Vaižgantą: „Jis neniekino nė vienos srities... Juk ar svarbu, kuriomis priemonėmis žmogaus siela pasireiškia: žodžiu, spaudiniu, granitu, drobe"[2]. Tuomet dar nė nenujausdamas, Brazaitis šiais žodžiais nubrėžė ir savo paties veiklos *plotą* – neniekinti jokios srities, leisti sielai pasireikšti įvairiais būdais: Brazaitis gim-

[1] Šiuo atžvilgiu ypač būdingi yra Juozo Brazaičio straipsniai: „Jakšto ir Vaižganto jungas" (LKM Akademijos suvažiavimo darbai III, Kaunas, 1940, 234–242), „Maironis ir Lietuva" („Aidai", 1957, Nr. 8, p. 337–342), „Donelaitis praeityje ir dabartyje" („Aidai", 1964, Nr. 3, p. 124–132), „Stasys Šalkauskis lietuvių tautinės misijos raidoje" („Aidai", 1971, Nr. 10, p. 447–451); taip pat Brazaičio (kartu su kitais) knyga: „Didysis jo nuotykis. Prof. J. Eretas tarnyboje Lietuvai" (Brooklyn, 1972).

[2] *Ambrazevičius J.* Vaižgantas: apmatai kūrybos studijai, Kaunas, 1936, p. 6.

nazijos mokytojas ir universiteto profesorius, šeimos tėvas ir valstybės ministras, pogrindininkas tėvynėje ir laisvinimo veikėjas tremtyje, žurnalistas ir mokslininkas, laikraščio darbininkas ir politinės-rezistencinės grupės pirmininkas. „Visur, kur tik jis galėjo pozityviai gaivinti kitų sielas, jam buvo kūryba" (ten pat) – tai Brazaičio žodžiai Vaižgantui. Tačiau ar jie netinka ir pačiam Brazaičiui?

Visa tai betgi ir apsunkina jo asmenybės bei veiklos apmatų ataudimą. „Kurioje srityje yra jo tikrasis talentas?" – klausė Brazaitis rašydamas apie Vaižgantą. Ta pačia teise ir to paties klausiame šiandien ir mes, rašydami apie Brazaitį. Bet kaip Vaižgantas kratėsi „kūrėjo vardo viena siauresniąja prasme" (ten pat), taip lygiai kratosi ir Brazaitis būti suvedamas į vieną kurią išsikerojusios jo veiklos sritį. Palygindamas save su kitais, tebekuriančiais ir tebežydinčiais, jis sakosi sau skyręs „menkesnę dalį" – „parodyti kitiems naujus kūrėjus ir jų žiedus" (1971.VI.13 laiškas). Tai būtų lyg ir *šauklio vaidmuo*, kuriam Brazaitis yra likęs ištikimas ligi pat šios dienos. Su šia jo savistaba galėtume visiškai sutikti. Tik ir vėl tas pats klausimas: kokiu keliu eidami, galėtume šį jo vaidmenį apibūdinti?

Man atrodo, kad ieškomą kelią yra parodęs pats Brazaitis *savais* kitų asmenybių apibūdinimais. Šiuo atžvilgiu ypač pamokantis yra jo straipsnis „Stasys Šalkauskis lietuvių tautinės misijos raidoje" (1971). Atidžiau jį skaitydami, pastebime jame dvi Brazaičio apibūdinimų savybes: 1) aprašomos asmenybės vidinį jungimą su josios laiku ir 2) šios asmenybės pavertimą prasmeniu. Visa Šalkauskio veikla, pasak Brazaičio, yra buvusi tiek susieta su nepriklausomos Lietuvos kūrimosi metais, jog jis pats yra tapęs neišjungiama šių metų dalimi: „Lietuvos intelektualiniam gyvenimui niekas kitas nepaliko tokių pėdsakų kaip Šalkauskis"[3]. Visi Šalkauskio darbai – „Romuvos" ratelis, tautinio pašaukimo samprata, kultūrinės autonomijos idėja, politinių partijų kritika, atoliepis į organinės valstybės apmatus, galop Šventosios Dvasios

[3] *Brazaitis J.* Stasys Šalkauskis lietuvių tautinės misijos raidoje, p. 451.

sąjūdis, iš esmės tolygus dabartiniam charizmatiniam atsinaujinimui, – visa tai buvo Šalkauskiui ne atotraukos, o *rūpesčiai*, išaugę iš gyvenamojo meto ir suaugę su šiuo metu.

Iš kitos pusės, Šalkauskis Brazaičio apibūdinime yra virtęs *prasmeniu* (simboliu, ženklu). Jam paryškinti Brazaitis palygina Šalkauskį su V. Mykolaičiu-Putinu, kuris taip pat buvęs susijęs su savo laiku, net ilgiau negu Šalkauskis, ir kurio eilėraščiuose „Vivos plango" ir „Mortuos voco" yra „didžia poetine jėga" išreikštas šauksmas „už milijonus"; šauksmas „gyvų ir mirusių": „Tai prievartaujamų milijonų šauksmas, susitelkęs vieno poeto išgyvenime" (ten pat). Bet kaip tik šiame vienos asmenybės žodyje ar žygyje ir prabyla jos prasmingumas. Šalkauskis ir Mykolaitis yra Brazaičiui ne tik „vieni iš didžiausių nepriklausomoje Lietuvoje", bet jie yra jam ir *simboliai*, galį būti išreikšti net vaizdingai, beveik geometriškai: „Šalkauskis mano akyse yra iš tų, kurie statomi ant altoriaus ir kyla kaip *gotikos linija*... Mykolaitis yra iš tų, kurie yra žemės žmonės ir savo siekimais, klydinėjimais, kentėjimais vingiuojasi kaip *barokinė linija*" (ten pat).

Tokiu pat metodu Brazaitis yra apibūdinęs ir Jakštą su Vaižgantu straipsnyje „Jakšto ir Vaižganto jungas" (1939), sustatydamas juodu vieną šalia kito tarsi „du galerijos paveikslus"[4]: „Knygą Jakštas labiau myli už žmogų, tiesą betgi labiau už knygą" (p. 238), „Vaižgantas su visuomene širdimi santykiavo" (p. 239). Protas ir širdis, šie organiniai simboliai, Jakšto ir Vaižganto atveju turi tos pačios Brazaičiui prasmės, kaip gotikos ir baroko linijos Šalkauskio ir Mykolaičio atveju: asmenybė virsta prasmeniu, rodančiu į tai, kas yra didesnis negu ji pati. Lygiai taip Brazaitis ėjo ir prie Maironio. Apibūdinęs, kaip „Maironis stovi net prieš tris Lietuvos gyvenimo laikotarpius" (p. 337), Brazaitis pastebi, kad prasmeniu šis poetas virsta kiekvieną herojinį mūsų istorijos metą: „tautinio atgimimo ir sovietinės okupacijos, kada Lietuva, Maironio žodžiu sakant, yra kentėtoja, erškėčių vai-

[4] *Ambrazevičius J.* Jakšto ir Vaižganto jungas, p. 234.

niku pasipuošusi"[5]. Šiuo metu Maironis kaip tik ir „pakyla aukščiau už kitus ir už save kasdieninį" (p. 337). Todėl jis ir nesensta, kaip nesensta visi prasmens: jie kartais tik nutyla, kad dar įspūdingiau prabiltų atėjus jų metui.

Argi visi šie Brazaičio apibūdinimai nėra mums nurodymas, kaip reiktų artintis ir prie jo paties? Tiesa, Brazaitis tokio artinimosi nemėgsta: jis prisipažįsta labai pykęs, kai „Į laisvę", skyrusi kitados jam visą numerį, apie jį „prirašė burbulų" (1970.III.30). Taip pat jis esąs nepatenkintas ir angliškąja lituanistine enciklopedija, nes ir ten esama apie jį „niekam nereikalingų dalykų" (ten pat). Tačiau atremti šį sukaktuvininko nepasitenkinimą ar net pyktį labai lengva: *formaliai* – apibūdindamas kitus, turi pakelti ir savo paties apibūdinimą; *materialiai* – virtęs prasmeniu, turi nešti jo turinį, nes šis pasilieka, pagal gražų Vaclovo Labunauskio posakį jo epigramoje Merkeliui Giedraičiui: tautai pateiktas „šventas penas nemoka numirti – *nescit mori*"[6]. Galima tad trokšti, „kad niekas manęs nepastebėtų" (J. Brazaitis, 1970.III.30) *asmeniškai*, tačiau negalima būti nepastebimam *prasmeniškai*. Šia skirtybe čia ir vadovausimės.

2

Kai 1941 m. balandžio viduryje Lietuvos aktyvistų fronto (LAF) karinis štabas Vilniuje nusprendė sudaryti Lietuvos vyriausybę ir švietimo ministru numatė Juozą Ambrazevičių[7], niekas tada nė jauste nenujautė, kad po dviejų mėnesių šiam kandidatui teks ne tik švietimo sritis, bet ir pati anos vyriausybės *viršūnė*, kurios negalėjo užimti Lietuvos pasiuntinys Berlyne pulk. Kazys Škirpa, sukilimo paskelbtas ministru pirmininku ir kaip tik todėl gestapo įkalintas namų arešte. Negalint Škirpai atvykti Lietuvon, ministro pirmininko pavaduotoju ir Laikinosios Vyriausybės *faktine* galva tapo

[5] *Brazaitis J.* Maironis ir Lietuva // „Aidai", 1957, Nr. 10, p. 337, 341.

[6] Cit. iš: Lietuvių literatūros istorijos chrestomatija, Vilnius, 1957, p. 62.

[7] Plg. *Škirpa K.* 1941 metų vyriausybės kelias // „Aidai", 1971, Nr. 6, p. 246–247; P. Padalio laiškas K. Škirpai.

Ambrazevičius-Brazaitis. Tuo kaip tik ir prasidėjo jo kopimas į istorinio prasmens plotmę. Tiesa, jis ir anksčiau buvo ėjęs daugybę visuomeninio pobūdžio pareigų: gimnazijos mokytojas (1927–1943), universiteto dėstytojas (1934–1943), Ateitininkų sendraugių sąjungos pirmininkas (1938–1940), Lietuvių katalikų mokytojų sąjungos pirmininkas (1938–1940), „Lietuvos" redakcijos narys (1923–1927), „XX amžiaus" redakcijos narys (1936–1940), Tautosakos komisijos narys (1938–1940), Teatro repertuaro komisijos narys (1939). Tačiau visos šios pareigos nebuvo *prasmens* pobūdžio. Jos buvo, be abejo, didžiai svarbios bei vertingos, bet vargu ar pralaužiančios kasdienos rėmus. Tuo tarpu sukilimo pastatyta vyriausybė jau nebebuvo valstybinės kasdienos dalykas, kaip kad esti kitos vyriausybės įprastais laikais, nes ir pats sukilimas nebuvo kasdienis tautos sujudimas.

Kalbėdamas apie 1941 m. birželio sukilimą, Brazaitis pastebi, kad „tam tikrose situacijose visa žmogaus būtis pareikalauja padaryti tai, kas jos egzistenciją, buvimą, paliudytų".[8] Sukilimas ir buvo toksai tautinės mūsų egzistencijos liudijimas: „Tauta savo vaikų laisva valia atiduotu krauju liudija, kad jai primestas svetimas režimas buvo smurtas ir melas" ir kad todėl ji „siekia laisvės"[9]. Štai kodėl sukilimus Lietuvos *istorijoje* (1831, 1863, 1905, 1919–1921, 1941) Brazaitis labai prasmingai gretina su piliakalniais Lietuvos *erdvėje*: abeji yra iškilūs laisvės liudytojai. Ir štai kodėl laidojant Kauno kapuose žuvusius sukilimo dalyvius (1941.VI.26) Brazaitis Laikinosios Vyriausybės vardu kalbėjo: „Šių gilių kapų akivaizdoje pajaučiam visos tautos pasiryžimą gyventi per mirtį"[10].

Nuosekliai tad ir iš sukilimo išaugusi Lietuvos vyriausybė buvo šio liudijimo bei pasiryžimo *regimybė*. Aną maišaties ir vokiškojo išdidumo metą ji anaiptol nebuvo *jėga*. Jau „liepos mėnesio antrojoje pusėje jai buvo atimtos visos automa-

[8] *Brazaitis J.* Sukilimas ir tauta // „Aidai", 1961, Nr.2, p. 53.

[9] Ten pat, p. 49.

[10] Ambrazevičius J. Gyventi per mirtį // „Aidai", 1971, Nr. 6, p. 251 (laidotuvių kalbos ištrauka).

šinos" (p. 252); ji neturėjo „nei pašto, nei telefono ryšio"; savo potvarkių bei įstatymų ji „negalėjo skelbti nei spaudoje, nei per radiją"; net patsai „vyriausybės" vardas jai buvo draudžiamas naudoti: „Nuo visuomenės vyriausybė buvo atskirta" (ten pat), todėl negalėjo sudrausti įvairių išsišokimų ir nuraminti tų lietuvių, kurie, pasidavę vokiečių vilionėms, mėgino eiti net prieš pačią vyriausybę[11]. Laikinosios Vyriausybės istorinė reikšmė slypi ne tiek jos valdymo žygiuose (nors ir čia ji padarė labai daug), kiek anoje tautos valios išraiškoje gyventi laisvą gyvenimą. Kaip pats sukilimas, taip ir jo pastatyta vyriausybė yra ne tik *faktai*, bet ir *prasmens*. Savo faktiškumu jie yra praėję. Užtat jie gyvena mūsų sąmonėje savo prasme. Štai kodėl šioje sąmonėje gyvena ir žmonės, aną sukilimą vykdę ir aną vyriausybę sudarę.

Brazaitis stovi jų priekyje. Anksčiau jis dirbo, sakytume, užkulisiuose, nesiruošdamas, nenorėdamas ir net nesvajodamas kada nors išeiti scenon. Tačiau pats gyvenimas privertė jį žengti į šią istorijos sceną. Žodį „privertė" supraskime tiesiog. Pranas Padalis liudija, kad „Laikinoji Vyriausybė buvo sudaryta *mobilizacijos* keliu. Buvo per daug pavojinga ir laikas per trumpas tartis su numatytais vyriausybės nariais. Ne vienas jų patyrė esąs vyriausybėje tik sukilimui vykstant"[12]. Tai buvo tarsi šaukimas kariuomenėn. Ir niekas neatsisakė. Niekas nestatė jokių sąlygų. „Jokio partinio lipdymo ar susitarimų nebuvo"[13]. Todėl šiandieniniai tremties „apdūmojimai", kokios srovės ar grupės atstovų anoje vyriausybėje stigo, reiškia paprastų sąlygų perkėlimą į nepaprastą padėtį ir tuo pačiu anos vyriausybės *kaip laisvės prasmens* nesuvokimą. Tautos ryžtą būti laisvai nebūtinai išreiškia grupių ar partijų sutartinė: jį gali išreikšti ir vienas vienintelis žmogus, sakysime, Kalanta savo susideginimu. Svarbu čia yra ne kiekybinė

[11] Plg. Laikinosios vyriausybės veikla // „Aidai", 1971, Nr. 6, p. 252–254 (J. Ambrazevičiaus pranešimas paskutiniajame Laikinosios Vyriausybės posėdyje).

[12] Cit. iš: *Škirpa K.* 1941 m. vyriausybės kelias, p. 247.

[13] Ten pat, p. 246.

žygio apimtis, o pats žygis kaip prasmuo. Svarbu ne tai, *kas* aną vyriausybę sudarė, bet tai, *kad* ji buvo sudaryta. „Entuziazmas ėjo per kraštą. Įvairūs kolektyvai, įstaigos, įmonės, inteligentai, darbininkai, ūkininkai džiaugėsi išvadavimu iš vergijos"[14]. Lietuvių tauta suprato šios vyriausybės santykį su krašto laisve. Todėl reikia visiškai pritarti Stasio Žymanto nuostabai, esą sunku „suprasti ir paaiškinti, kodėl birželio sukilimas lietuvių išeivijoje ilgai buvo (pridurčiau: ir tebėra. – *A. Mc.*) lyg nenorom prisimenamas, net visai pamirštamas ir svetimiems nepristatomas, tarytum jis būtų mažareikšmis ir didesnių pėdsakų lietuvių laisvės kovų istorijoje nepalikęs įvykis"[15]. Tiesa, sukilėlius dar vadiname idealistais, tačiau tuojau priduriame: jie rėmėsi iliuzijomis.

Užtat nenuostabu, kad gyvenimo uždėtas prasmuo gyvam žmogui virsta *našta*. Brazaitis jaučia šią naštą ypatingai, nes *prasmuo visados yra kovos objektas*: jis čia puolamas, čia ginamas, čia neigiamas, čia pripažįstamas. Atrodo, kad Brazaičiui jo pripažinimas bei gynimas yra net nemalonesnis, negu jo neigimas ar puolimas. Tokiu atveju, kaip sykį yra prasitaręs, jis jaučiasi tarsi „ungurys keptuvėje", nes bijo, kad jo gynėjai bei gerbėjai nepradėtų pamiršti *prasmeninės* jo padėties ir neimtų jo ginti kaip *bičiulio*. Štai kodėl jis ir norėtų likti nepastebimas: atlikęs savo uždavinį, jis norėtų grįžti prie savo arklo, kaip anasai senosios Romos karvedys. Jo širdyje „nėra jokio noro domėtis istorija", ką ji apie jį pasakys: „geriausia, kad visai nieko nesakytų" (1970.III.30). Deja, šis troškimas neįvykdomas, nes Brazaitis yra stovėjęs tokiame tautinės mūsų būties taške, kuris tautos laisvės atžvilgiu buvo didžiausios įtampos akimirka. O tokiame taške stovėjęs žmogus nebegali grįžti į nepastebimą kasdieną, kadangi ir anas taškas kasdienoje neišsitenka. Brazaitis yra ir liks prasmuo, kuriuo mūsų laisvė išreiškė savo ryžtą. Ne tik jis vienas, bet ir visi tie, kurie anuomet yra buvę šio ryžto regimybės. Visi jie tad ir turi nešti aną prasmens naštą –

[14] Zenonas Ivinskis, cit. iš: *Škirpa K.* 1941 m. vyriausybės kelias, p. 250.
[15] *Žymantas S.* Birželio testamentas // „Į laisvę", 1971, Nr. 52, p. 191.

vis tiek, ar ji būtų jiems maloni ar nemaloni, pripažįstama ar nepripažįstama. Tautos istorijos prasmens nepriklauso nuo subjektyvių atskiro asmens įsitikinimų.

Dar per anksti išreikšti prasmeninį Brazaičio pobūdį kokiu nors ryškiu *vaizdu*, kaip tai jis pats yra padaręs Šalkauskio ir Mykolaičio atvejais: gotikinė ir barokinė linija. Viena tačiau yra tikra, kad jo prasmens vaizdas bus kitoks negu anų, jo aprašytųjų. Nes prasmuo visados atsiremia į asmenybę kaip savo medžiaginį pagrindą ir semia iš jos savo gyvybės. Gotikos linija Šalkauskiui ar baroko linija Mykolaičiui nėra prikergtos iš viršaus: jos yra išaugusios iš šių žmonių pačios gelmės. Tas pat bus ir su prasmeniniu Brazaičio vaizdu. Todėl dabar mums ir tenka truputį pasklaidyti jį kaip gyvą žmogų, mėginant įžvelgti, kokių pradų yra apspręsta jo paties asmenybės gelmė.

3

Savo straipsnyje „Lietuvių charakterio vertybės" (1961) Brazaitis kalba apie fotogeniškas ir nefotogeniškas tautas: „Tautos su fotogeniškais veidais turi iš karto į akį krintančių bruožų"; nefotogeniškose tautose „jų pastebėsi tik ilgiau ir atidžiau įsižiūrėjęs. Lietuvių tauta priklauso prie antrųjų, prie nefotogeniškų" (p. 110), todėl kad „lietuvis atrodo linkęs į pusiausvyrą, į nuosaikumą"[16]. Palikime klausimą atvirą, ar šis apibūdinimas tinka lietuvių tautos daugumai. Tačiau jis be jokios abejonės gerai tinka tam tikrai jos daliai, o geriausiai – pačiam Brazaičiui. Brazaičio asmenybė iš tikro nerėžia akies jokiu išskirtiniu bruožu. Brazaitis yra pusiausvyros ir nuosaikumo žmogus. Užtat ir reikia ilgėliau įsižiūrėti į jo asmenybę, kad pastebėtum tuos pradus, kurie apsprendžia jo įsitikinimus, jo veiklą, jo kūrinius.

Kas yra skaitęs Brazaičio literatūrinius raštus ir žurnalistinius straipsnius, iš arčiau stebėjęs jo veiklą visuomenėje bei politiniuose jos organuose, turbūt neapsiriks teigdamas, kad

[16] *Brazaitis J.* Lietuvių charakterio vertybės // „Aidai", 1961, Nr. 3, p. 110, 112.

visa tai buvo ir tebėra valdoma dviejų principų: 1) asmens pirmenybės ryšium su bendruomene ir 2) dabarties persvaros ryšium su praeitimi. Kaip tai suprasti?

Religinių straipsnių Brazaitis yra paskelbęs labai nedaug. Užtat tučtuojau krinta į akį jo būdingas, beveik programinis „Dviejų karalysčių" (1952) apmąstymas, atremtas į Alyvų kalne sugauto Išganytojo tardymą, kurio metu „Kristus liudija dvejopų karalysčių buvimą: *šio pasaulio ir ne šio pasaulio*... Kristus pastato jas abidvi viena prieš kitą kaip priešingybes: kaip juodą prieš baltą"[17]. Kiekvienoje karalystėje, pasak Brazaičio, „iš vienos pusės yra piliečiai, iš kitos valdžia. Kristus šiame (tardymo. – *A. Mc.*) vaizde nerodo, kokios turi būti piliečio, asmens pareigos. Tai jis daug sykių jau anksčiau kalbėjo. Jis sustoja čia prie valdžios elgesio asmens atžvilgiu" (p. 434). Čia „Mokytojas parodė valstybės santykius su asmeniu" (p. 433). Brazaitis originaliai suvokia, kad dešimt Dievo įsakymų yra ne atitrauktos dorinės idėjos, o *tiesioginis kreipimasis į asmenį*: tai tiesa „kito žmogaus atžvilgiu"[18] (p. 436). Todėl kitas žmogus, arba artimas, ir apsprendžia Dievo įsakymų kreipinį: šis yra ne abstraktus subjektas, bet gyvas žmogus: „Ar esi asmuo ar valdžia – neužmušk, nevok, nekalbėk neteisiai prieš savo artimą, negeisk nė vieno daikto, kuris tavo artimo ir t. t. Jei tai darai būdamas valdžioje, darai dvigubą netiesą. Valdžios pareiga ne tik nedaryti netiesos asmens atžvilgiu, bet pareiga tiesą vykdyti ir prižiūrėti, kad ji nebūtų pažeidžiama vieno asmens santykiuose su kitu" (p. 436). Asmens vertės bei jo laisvės saugojimas kaip tik ir sudaro esmę karalystės ne iš šio pasaulio.

[17] *Brazaitis J.* Dvi karalystės // „Aidai", 1952, Nr. 10, p. 433–434.

[18] Įdomu pastebėti, kad kun. V. Bagdanavičiaus liudijimu, šį personalistinį Dievo įsakymų pobūdį yra kėlęs ir Johnas L. McKenzie's SJ vienoje savo paskaitoje Čikagoje. „Aiškindamas Dešimtį Dievo Įsakymų dorovės mokslą, jis pasakė, kad šie įsakymai yra būdingi ir nauji ne savo grynai doriniu mokslu, bet asmeniniu Dievo ir žmogaus pobūdžiu"; čia „dieviškasis Asmuo daro su tavimi sandorą, užmezga su tavimi asmeninius ryšius; todėl ir tasai „tu" pabrėžimas: Tu neužmuši, Tu nepaleistuvausi, Tu nekalbėsi netiesos ir t. t. Šitoks santykis yra galimas tik tarp skirtingų laisvų asmenybių" (Kun. Vytautas Bagdanavičius, Teilhard de Chardin apie žmogaus veiksmų sudievinimą // „Aidai", 1964, Nr. 1, p. 15).

Tuo tarpu šio pasaulio karalystę Brazaitis laiko įkūnijimu Kajafo principo: „verčiau tegu vienas žmogus numiršta už tautą" (*Jn 18, 14*). Šis principas iš sykio atrodąs labai gražus, „nes jis nuskamba dideliu idealizmu: vienas už visus, vieno auka už visą tautą" (p. 434). Esmėje tačiau „tas principas yra baisus", nes tai *asmens „paaukojimas prievarta"*: „valdžia nusprendžia ir vieną paaukoja dėl gerovės kitų, kuriuos vadina tautos vardu". Tuo šis prievartinis paaukojimas ir skiriasi nuo pasiaukojimo Kristaus Karalystėje, kur irgi vienas atiduoda savo gyvybę už kitus, „bet jis tai daro laisva valia". Nuosekliai Kristaus auka ant kryžiaus buvo „didžiausios meilės aukuras". Tuo tarpu Kajafo atveju „žmogaus aukojimas yra galvažudystė" (ten pat). Šiuo atžvilgiu Brazaitis teisingai interpretuoja popiežiaus Pijaus XI įvestą Kristaus Karaliaus šventę (1925.XII.11) kaip atsakymą plintančiai totalistinei valstybei arba anam Kajafo principui, nes „niekada asmuo nebuvo tokiu globaliniu būdu paniekintas ir valstybės pavergtas kaip šiame XX amžiuje" (p. 437).

Ir štai ši asmens pirmenybė ryšium su valstybe, valdžia, organizacija kaip tik ir yra atrama visai Brazaičio veiklai. Kai VLIK'o grupių įtampos metu (1952) vienas aukštas katalikų veikėjas paskelbė šūkį: „asmuo yra žemesnė vertybė šiuo atveju už Lietuvos laisvę ginantįjį VLIK'ą", Brazaitis tuojau į tai atveikė: „Man tokis organizacijos suprincipinimas yra nepriimtinas, nes jis veda į organizacijos, į partijos, į valstybės totalizmą. Tautininkai organizaciją, savo valstybinę organizaciją, buvo pastatę taip pat aukščiau už asmenį, už asmens laisves ir teises. Užtat režimas tuos asmenis ir laužė. Nepalyginamai aukščiau organizacijos sudievinimo keliu nuėjo kiti totalistai – naciai, bolševikai. Bolševikų pavyzdys rodo, kad organizacija savaime nėra jokia nelygstama vertybė, nes ją gali turėti ir piktadariai. Užtat man organizacija tėra priemonė tam tikram tikslui siekti. Ji tiek vertinga, kiek ji tam tikslui tarnauja. Jeigu ji neveda prie tikslo, ji nėra jokia vertybė... Jūsų nusistatymas – aukoti asmenį, kad išgelbėtum organizaciją..., išplaukia iš noro pasirinkti vertybių gradacijoje pačią vertingiausią. Man jis atrodo toks pat, kaip ji buvo su-

formulavęs senasis vyriausias kunigas Kajafas: 'verčiau tegu vienas žmogus numiršta už tautą'. O toks nusistatymas yra išplaukęs iš oportunizmo" (1952.X.5).

Didžiulė Brazaičio pagarba asmeniui jausti ir įvairiais kitais atvejais. Ryšium su nesantaika tarp Krikščionių demokratų ir Lietuvių fronto bičiulių jis kalba: „Katalikų vienybė? To gaila. Bet yra didesnių dalykų, kurių man labiau gaila. Julijonas (Butėnas. – *A. Mc.*), Juozas (Lukša. – *A. Mc.*) – štai ko man gaila. Jie gyvieji buvo žmonės. O šiuos visados labiau branginu negu idėją, nors ji ir graži" (1952.VII.8). Tai nereiškia, kad Brazaitis būtų idėjos priešininkas, kaip jis nėra nė organizacijos priešininkas. Tai tik reiškia, kad *idėja jam darosi brangi žmoguje*, kai ji šviečia jo asmenybėje ir jo darbuose: „Visos idėjos daugiau potraukio gauna, kai jos sukasi apie konkretų asmenį" (1954.VI.13). Brazaitis nėra individualistas, bet *personalistas* tikra šio žodžio prasme, kaip jį suprato Prancūzijoje E. Mounier, o Lietuvoje pastaraisiais nepriklausomybės metais jaunų dvasiškių ir pasauliškių būrelis, skelbęs plačiosios katalikybės mintį, „kad katalikybė yra gyvoji dinamiškoji religija, kuri mūsų laikais sugestyviau patraukia aplinką, spinduliuodama per jos išpažinėjų elgesį ir konkrečius darbus"[19]. Ir čia ta pati asmens pirmenybė: krikščioniškoji kerygma yra ne atsietos idėjos skelbimas, bet jos vykdymas pačiame savyje ir jos skleidimas pačiu savimi. Štai kodėl Brazaitis ir nori regėti katalikybę, įkūnytą asmenyje: „ieškoti doro ir idealisto žmogaus" (p. 542) – tai laidas vaisingai sugyventi tiek valstybėje, tiek Bažnyčioje.

Kokia prasme Brazaitis teikia *dabarčiai* pirmenybės ryšium su praeitimi, gražiai nusako jo paties savęs apibūdinimas šiuo atžvilgiu: „Esu priešininkas tos tolimosios istorijos, kuri nieko dabarčiai nesako ir jos neveikia" (1969.XI.18). Mat, *šiandiena įpareigoja*, ypač mūsoji šiandiena, kai grumiamės už savą kraštą visokeriopa prasme. Ji įpareigoja ne tik politinius, bet ir kultūrinius veikėjus, kurie ne sykį esti suviliojami vadinamojo „grynojo mokslo". Brazaitis, nors seniau ir sukęs

[19] *Ambrazevičius J.* Dalykui išaiškinti // „Židinys", 1939, Nr. 4, p. 541.

mokslo keliu, tokiai vilionei nepasiduoda ir jai pasidavusiųjų nevertina: „Man pačiam svetimi tie, kurie savo darbais nori įsiamžinti ateities generacijoms, nežiūrėdami šios dienos reikalų. Man brangesni tie jų darbai, kuriais jie daro gera dabar, savo laikų žmonėms, palikdami ateities įpėdiniams rūpintis jų laikais... Aš esu abejingas tyrinėtojams, jei jie šiose ypatingose sąlygose tesirūpina „mokslu", o nieko nesako dabarties žmogui" (1970.I.24). Sąmonė, kad *exegi monumentum*, Brazaičiui yra visiškai svetima. Tuo jis atsako į ne vieno bičiulio apgailestavimą, esą Brazaitis tremties metais nusisukęs nuo mokslo, nuo literatūrinių studijų, kurias taip vaisingai buvo pradėjęs Lietuvoje. Taip! Užtat jis atsigręžė į tuos darbus, kuriems jį įpareigojo šiandiena.

Sakysime: brošiūra apie vysk. Pr. Brazį. Jo pranešimą lietuvių religiniame kongrese Brazaitis laikė „ištisa programa lietuviams egzilams" (1969.XI.18), todėl ir rūpinosi jį išleisti. Tas pat ir su jo knyga apie prof. J. Eretą (plg. 1 išnaša). Brazaitis buvo pasiryžęs ją parašyti pats vienas. Tačiau „praradęs jėgas", kaip pats nusiskundžia, turėjo tenkintis keletu rašinių „Darbininke". Bet, pasikvietęs keletą bičiulių talkon, jis šią knygą vis dėlto suorganizavo, didžiausią jos dalį parašydamas pats, ir ją išleisdino, skirdamas šiam reikalui net ir savą žurnalistikos premiją. O monografija ar monografijos apie Lietuvos vyskupus kankinius Brazaitį jaudino jau nuo 1967 metų. Jis norėjo, kad būtų parašyta apie Borisevičių, Matulionį, Kuraitį, Paltaroką, Ramanauską, Reinį, nes „ši generacija išsibaigs, ir toliau niekas apie juos nežinos" (1969.XI.18). Nebegalėdamas pats imtis šio darbo, jis ėmė raginti kitus: „Gundžiau kunigus, kad parašytų knygelę apie vyskupus kankinius. Sudariau net planą, numačiau žmones, kurie galėtų medžiagos pateikti. Po kelių gundymų ėmė rašyti" (1971.I.27). Ir štai šiandien jau turime anų „gundymų" stambią pasekmę: *Matas Raišupis*, Dabarties kankiniai, Chicago, 1972, 432 p. Ne šio straipsnio autoriui spręsti, ar minėta knyga yra atsiradusi *tiesioginėje* Brazaičio įtakoje. Tačiau viena yra tikra, kad Brazaitis savo gundymais yra daugelį įtaigavęs ir kad dabar jis dideliu pasitenkinimu ima šią kny-

gą į rankas, regėdamas joje kaip tik aną padarytą gerą „savo laikų žmonėms".

Iš kitos pusės, Brazaitis vis tebemurma mūsų *istorikų* atžvilgiu. Jo žvilgis ir čia krypsta į kunigus, nes tarp kunigų turime istorikų daugiausia. Todėl jiems pirmiausia ir tenka šie kartūs Brazaičio žodžiai: „Kunigai virto istorikais, poetais, kuo tik nori, lyg be tų darbų jie neįeis į dangaus karalystę. O tuo tarpu atsakymo į sovietinį Lietuvos istorijos klastojimą – kitokį to paties laikotarpio nušvietimą iš mūsų istorikų nesulauki" (1971.I.27). Anie kunigai, virtę istorikais – ne tokiais, kokius juos įpareigotų šiandiena. Jie atsideda tai istorijai, kuri, Brazaičio įsitikinimu „nieko dabarčiai nesako". Jis norėtų, kad būtų tyrinėjama ne atsietai, bet ryšium su skaudžia dabartimi, kurią sovietai verčia aukštyn kojomis. Be abejo, galima visiškai pagrįstai teigti, kad Lietuvos istorijos šaltinių leidimas ar pranciškonų veiklos Lietuvoje tyrinėjimas yra žymus indėlis į tautinę mūsų kultūrą. Brazaitis to anaiptol neneigia. Tik jis norėtų, kad šis indėlis būtų pažymėtas *dabarties žyme*, kad jis būtų ryškus *papildo prasme*, vadinasi, kad atliktų tai, ko neatlieka mūsų mokslas tėvynėje. Žinoma, būtų idealas, jei turėtume tiek žmonių, jog jie sugebėtų kurti lygiagretę tarp anos Brazaičio vadinamos „tolimosios istorijos" ir „šios dienos reikalų". Kadangi tačiau žmonių turime maža, tai Brazaičio įspėjimas prabilti savo darbais – net ir istoriniais – dabarčiai yra imtinas širdin.

Dabarties kategorija apsprendžia ir politinius Brazaičio santykius. Savo metu buvo dėta daug pastangų suderinti katalikų politinę veiklą. Šiuo reikalu Brazaitis kalbėjo: „Rašydamas Jums apie pastangas surasti bendradarbiavimo būdą tarp katalikų, dalyvaujančių įvairiose politinėse grupėse, minėjau reikalą – *ant viso, kas yra buvę, dėti kryžių ir praeities neliesti* (išskirta Brazaičio. – *A. Mc.*). Dėsčiau ir motyvus: kai pradedam kapstytis, kaip kas buvo, kas kaltas, kas nekaltas dėl tos praeities, tik labiau erzinamės ir jėgas atitraukiame nuo kūrimo dabarties" (1952.X.5). Iš tikro *Brazaitis yra dabarties žmogus*, nei skęstąs tolimos praeities romantikoje, nei liūliuojamas nežinomos ateities vizijų.

4

Brazaitis yra *mažų būrelių* veikėjas. Šiuo atžvilgiu jis yra prof. J. Ereto priešingybė. Visa Ereto galia paprastai išeidavo aikštėn masinėse organizacijose: blaivininkuose, sportininkuose, pavasarininkuose. „Šitoje srityje darbas jam geriausiai sekėsi; čia jis parodė daug ne kasdien sutinkamų sugebėjimų ir užsimojimų" – šitaip visuomeninę Ereto veiklą apibūdina Šalkauskis.[20] Ypač Eretui sekėsi organizuoti suvažiavimus. Tuo tarpu vaisingiausia Brazaičio veiklos dirva yra ne organizacijos (ypač ne masinės), o rašytojų, menininkų, apskritai kultūrininkų, idėjos bendrininkų, profesijos bičiulių *sambūriai* – be ypatingų nuostatų, programų, protokolų, gaivinami tik bendra nuotaika, širdies šiluma, jaukia atmosfera. Brazaitis tokiuose sambūriuose jausdavosi geriausiai; čia jo mintis išsiskleisdavo ryškiausiai, ir čia jo asmenybė spinduliuodavo įtakingiausiai. Tai, ką jis yra pasakęs apie Šveicarijos Fribūro lietuvių būrelį „Lithuania", esą jame „kaito idealistiniai pasiryžimai"[21], visu svoriu tinka ir jo paties būreliams, kurių ne vieno jis yra buvęs pradininkas, siela, gaivintojas, o visados iniciatyvos pilnas dalyvis. Juk Brazaičio kambaryje Kaune 1936 m. pavasarį keleto bičiulių būrelyje gimė „XX amžius"; Brazaičiui kitame būrelyje dalyvaujant, susiklostė deklaracija „Į organinės valstybės kūrybą"; Brazaičio kambaryje būdavo aptariami ne vieno rašytojo nauji kūriniai; Brazaičio įtaigojami kiti būreliai brandino naujų idėjų kultūrinei bei religinei veiklai pastaraisiais nepriklausomybės metais. Tai buvo tęsiama ir pirmaisiais tremties metais Vokietijoje: ir čia Brazaitis buvo daugelio būrelių širdis; būrelių jau daugiau politinio pobūdžio, nes ir pats buvo įjungtas į VLIK'ą bei į šiojo Vykdomąją Tarybą informacijos ir vėliau užsienio reikalams. Atrodo, kad ir Amerikoje Brazaitis skleidė savą iniciatyvą daugiau būreliuose, o ne organizacijose.

[20] Šalkauskis. 15 metų kultūrinėje Lietuvos tarnyboje, cit. iš: *Brazaitis J.* Didysis jo nuotykis, p. 46.

[21] *Brazaitis J.* Šalkauskis lietuvių tautinės misijos raidoje, p. 449.

Mat organizatorius – vadas savo prigimtimi jis nėra. Tikrą organizatorių Šalkauskis yra apibūdinęs vienu prancūzišku posakiu: *„ne rien faire, ne rien laisser faire, tout faire faire* – nieko nedaryti pačiam, nieko neleisti savaime darytis, viską darydinti"[22]; kitaip tariant, „dirbti kitų pastangomis" (ten pat) – štai organizatoriaus pagrindinė savybė. Šia prasme Brazaitis tolsta nuo Ereto, kuris, O. Labanauskaitės liudijimu, sakydavo: „Ką padarei per kitus, pats padarei"[23], o artėja prie A. Jakšto, apie kurį pats Brazaitis rašo: „Organizatorius traukia kitus į darbą, o Jakštas pats už visus atidirbdavo"[24]. Tiesa, Brazaitis yra ne vieną įtraukęs į darbą, bet dažniausiai savo paties darbui papildyti, o ne atstoti, kaip kad organizatoriui dera. Brazaitis tiek politinėje, tiek kultūrinėje veikloje „pats už visus atidirbdavo".

Bičiuliai pasakoja, kad Brazaitis, būdamas Laikinosios Vyriausybės ministro pirmininko pavaduotojas ir kartu švietimo ministras, turėjo atlikti tiek reikalų ir parašyti tiek raštų, jog pats vienas jokiu būdu šios naštos įveikti negalėjo. Tada buvo jam duotas asmens sekretorius Kazys Bauba, vėliau žuvęs vokiečių koncentracijos stovykloje Štuthofe. Tačiau kas pasirodė: sekretorius sėdėjo be darbo, o vyriausybės galva ir toliau rašė raštus. Mat, kaip teisingai pastebi Jonas Grinius, Brazaitis yra „tolerantiškas ne vienu atžvilgiu", bet „stiliaus kultūroje jis tolerancijos nepripažįsta"[25]. K. Bauba buvo didelis stilistas, tačiau kol jis savo „deimančiukų" pasiekdavo, praeidavo labai daug laiko: Bauba rašydavo, krimsdamas plunksnakotį tiesiogine šio žodžio prasme; tai esu stebėjęs aš pats, nes mudu ilgus metus gyvenova, studijuodami universitete, viename kambaryje. Vargu tad jis – ar kas nors kitas – galėjo Brazaitį patenkinti, tapęs jo sekretoriumi. O Brazaitis nesiieškojo to ar tų, kurie *už jį* dirbtų; geriau *jis pats* dirbo už kitus.

[22] *Šalkauskis St.* Visuomeninis auklėjimas, Kaunas 1932, p. 78.
[23] Cit. iš: *Brazaitis J.* Didysis jo nuotykis, p. 162.
[24] *Ambrazevičius J.* Jakšto ir Vaižganto jungas, p. 238.
[25] *Grinius J.* Prof. J. Brazaičiui 50 metų // „Aidai", 1954, Nr. 1, p. 45.

Galimas daiktas, kad nuo veiklos organizacijoje į veiklą būreliuose Brazaitį stūmė jo *pakanta* įvairių pažiūrų bei metodų žmonėms. Nes organizatorius – vadas dažniausiai yra šiuo atžvilgiu nepakantus; kitaip jis neužburtų minios ir jos nevestų. O tai kaip tik ir yra Brazaičio sielai labai svetima. Jis nori susikalbėti su visais ir nesutarimo priežastimi laiko tai, kad „kiekvienas tariasi skelbiąs vienintelę tiesą"[26]. Čiurlionio „Procesija" yra jam šitokio nesutarimo vaizdas: „Čiurlionio procesijoje tie, kurie išėjo į kalnus, šaukia: kalnai, kalnai; kurie tebeeina laukais, šaukia: laukai, laukai; kurie neišėjo dar iš miško, šaukia: miškas, miškas. Ir jie negali susišnekėti, susiprasti, nes kiekvienas tariasi einąs pačiu tikruoju keliu ir nuoširdžiai teisybę skelbiąs... Tačiau kiekvienas savos tautos ir kiekvienas apskritai žmogus, gyvasis ir mirusysis, daros mums suprantamesnis, sukalbamesnis ir artimesnis, kada pasistengiame įsitikinti, jog esame sykiu su jais tos pačios procesijos dalyviai, piligrimai, nors kiekvienas ir kitoks. Ima tada noras kritiškai įsistebėti į tuos procesijos vadus, kurie šaukė paskui save kitus, ir kiekvienas vis kitokiu tonu" (ten pat).

Šis kritiškas Brazaičio stebėjimas anaiptol nemažina jo pakantos. Net sovietų atžvilgiu Brazaitis kviečia ne tiek pykti bei niekinti, kiek pozityviai kurti ir sava kūryba teikti geriausią atsakymą. Sovietai „rūpestingai stengiasi nepatinkamus įvykius *išimti* iš istorijos, kaip šimtus ir tūkstančius nepatinkamų žmonių išima iš gyvenimo. O jei išimti įvykių negalima, tai juos *perdažo*"[27]. Tokiam užmojui reikia, be abejo, priešintis. Tačiau „priešintis ne pykčiu ir niekinančiu žodžiu. Priešintis ramiu įvykių nušvietimu ir nužėrimu tų šiukšlių, kuriomis priešas nori užpilti šviesą" (ten pat, p. 50).

Štai kodėl Brazaičiui niekas nėra tiek koktu, kiek bet kokis pažiūrų *prievartinis sulyginimas*. Jau prieš 20 metų stebėdamas mūsų visuomenę jis skundėsi: „Iš Smetonos laikų išmokome užmauti cenzūros kepurę viskam, kas nepatinka,

[26] *Ambrazevičius J.* Jakšto ir Vaižganto jungas, p. 234.
[27] *Brazaitis J.* Sukilimas ir tauta, p. 49.

o patiems nerodyti jokios iniciatyvos ir savo kūrybinę impotenciją tokiu būdu nuslėpti. Jeigu kas išlenda į viršų, duok plaktuku per pakaušį, kad nesirodytų" (1952.II.4). Brazaitis trokšte trokšta, kad tremties jaunimas įsigilintų į totalistinį Lietuvos gyvenimo tarpsnį ir suvoktų buvusios cenzūros vaidmenį dvasios gyvenime; kad taptų tokiai cenzūrai svetimas pačiomis savo gelmėmis, vis tiek kokia ši cenzūra būtų: administracinė, ekonominė, dvasinė, religinė. Jis cituoja, kalbėdamas apie kovą su rusų cenzoriais, A. Jakšto laišką Lietuvos prezidentui A. Smetonai, kai „Ryto" redaktorius buvo pasodintas kalėjiman ir nubaustas 2000 litų (1928): „Ne tam aš visą amžių dirbau plunksna, kad koks beraštis cenzoriukas braukytų mano straipsnius ir kvalifikuotų, kuris tinka spaudai, o kurio negalima praleisti. Ne tam mes visą amžių kovojom su rusais, kad būtumėm tūkstančiais litų baudžiami"[28] – pridėkime: *savųjų baudžiami, savųjų cenzūruojami.*

Žodį „savųjų" supraskime platesne prasme: ne tik savos vyriausybės, bet ir savos pasaulėžiūros, savos grupės, savos organizacijos, galop savų tautiečių. Nes *laisvė yra tiesos erdvė.* Tiesa miršta, jei jai užmaunama, Brazaičio vaizdingais žodžiais tariant, cenzūros kepurė. O griebtis tokios kepurės yra didelė pagunda visiems, kurie tariasi einą arba tik kalnais, arba tik laukais, arba tebeklampoją tankiais miškais. Prieš šitą tad pagundą Brazaitis ir yra pasisakęs tiek tėvynėje, tiek tremtyje. Jis yra visados džiaugęsis idėjinėmis diskusijomis ir pats jose karštai dalyvavęs. Tačiau jis yra bjaurėjęsis diskusijų nuslėgimu *autoritetiniais įsakymais.* Kai dar Lietuvoje vienas jaunas dvasiškis, Kauno kunigų seminarijos profesorius, gavo iš dvasinės vyresnybės raštą, kuriuo jo „kiekvieną straipsnį įsakoma duoti cenzūrai patikrinti" (p. 542), Brazaitis tuojau atkirto: „Cenzoriai, vis tiek ar jie būtų pasaulinio ar dvasinio charakterio, atlieka tik negatyvinę pareigą. Kas nori gyvenimą tvarkyti, turi atsistoti jo priešakyje ir jam vadovauti pozityviomis idėjomis"[29].

[28] *Ambrazevičius J.* Jakšto ir Vaižganto jungas, p. 242.
[29] *Ambrazevičius J.* Dalykui išaiškinti, p. 541–542.

5

Tuo jau paliečiame Brazaitį *kaip žurnalistą*, kurio ilgametė veikla šioje srityje buvo pagerbta kun. J. Prunskio rūpesčiu bei lėšomis įsteigta žurnalistikos premija (1972). Žurnalistinio patyrimo Brazaitis yra prisirinkęs dirbdamas šį darbą jau daugiau negu 30 metų: „Lietuva", „XX amžius", „Į laisvę" (tėvynėje), „Į laisvę" (tremtyje), „Darbininkas" – tai žurnalistinės jo praktikos laiptai. Jo raštų *forma* pasižymi stiliaus vaizdingumu, minties aiškumu, sakinių trumpumu, sąvokų padala, atžvilgių išryškinimu. Jo straipsnių *turinys* yra toks platus, kaip ir pats gyvenimas. Savotiška elegancija nuspalvina jis liečiamus klausimus – net ir tada, kai yra priverstas jų atžvilgiu kritiškai pasisakyti. Tai, ką Ignas Malėnas pasakoja apie Brazaičio kalbą, perduodant jam Švietimo ministeriją vokiečių skirtam švietimo tarėjui P. Germantui-Meškauskui (1941), tinka ir jojo straipsniams: „pripratęs elegantiškai svarstyti problemas", tai kad jam botagas niekad nesusipainioja[30]. Kaip tad Brazaitis suvokia bei išgyvena šią savo veiklos sritį?

Žurnalistikos praeinamybė yra pirmas dalykas, kuriuo yra būdinga ši sritis. Kalbėdamas apie žurnalisto kun. J. Prunskio veiklą, Brazaitis pastebi: „Laikraštininko likimas panašus į paties laikraščio likimą: paskaito, meta, užmiršta. Nors koks bus gabus žurnalistas, po keliolikos metų, kai jis baigė rašęs ir kasdien savęs nebeprimena, jis išeina iš atsiminimo. Laimingesnis rašytojas ar mokslininkas, kuris savą buvimą patvariau įamžina knyga"[31]. Tačiau ar dėl to laikraštininkas turėtų nusiminti ir savą darbą laikyti antraeiliu? Anaiptol! Brazaitis tad ir pataria kun. J. Prunskiui, sukakusiam anuomet 50 metų, nesijaudinti „dėl laikraštininko likimo", nes „nuosavos sąžinės pripažinimas, kad daryta, kas galėta, duoda daugiau pasitenkinimo nei visuomenės pasitenkinimo ar nepasitenkinimo blykstelėjimas" (p. 285). Laikraštininkas yra

[30] *Malėnas I.* Tautiškumo pergalė prieš kvislingą // „Į laisvę", 1960, Nr. 23, p. 47–48.

[31] *Brazaitis J.* Vienas iš laikraštininkų // „Aidai", 1957, Nr. 6, p. 284.

visuomenės sąžinė, nes jis ne tik informuoja, bet ir *vertina*: jau pats atrinkimas, apie ką informuoti, yra vertinimo būdas. Tiesa, šios informacijos sensta, nes kyla ir pasilieka kasdienos plotmėje. Tačiau ar ne kasdiena yra apčiuopiama mūsų egzistencijos erdvė, kurioje nuolatos buvojame? Mokslo ir meno kūriniai, tegu ir patvaresni amžiumi, užtat yra tik retos prošvaistės: jos džiugina, tačiau jos nėra mūsų duona kasdieninė. Mes mintame iš tikro žurnalistų vaisiais. Todėl jų praeinamumas yra tik lygstamas, kaip ir duonos praeinamumas. Užtat galima kreipinį į Dangiškąjį Tėvą „kasdienės mūsų duonos duok mums šiandien" teisingai paversti kreipiniu: „sąžiningų žurnalistų duok mums šiandien", nes kaip sugedęs maistas nuodija mūsų kūną, taip nesąžininga informacija bei interpretacija nuodija mūsų dvasią. Šia prasme Brazaičio patarimas savo kolegai žvelgti į savo sąžinę, ar ji pripažins, „kad daryta, kas galėta", yra iš tikro vienintelis teisingas žurnalisto kelias. Juo Brazaitis yra ėjęs ištisus 30 metų.

Šalia spaudos uždavinio sąžiningai informuoti Brazaitis regi dar vieną jos uždavinį, būtent būti *tarpininke* tarp vadovaujančiųjų ir tautos arba, jo žodžiais tariant, nešti idėjas „iki masės" (1970.I.24). „Nelaimė ta, kad intelektualinis vadovavimas nepasiekia vadovaujamųjų masių. Nelaimė, kad tarpininkai tarp tų intelektualinių vadovaujančiųjų ir masių neatlieka savo pareigos. Turiu galvoje spaudą. Nei Lietuvoje, nei čia spauda neatliko tos pareigos" (ten pat). Užtat Brazaitis sava žurnalistika ir mėgina užgrįsti šį plyšį. Kas pastarąjį dešimtmetį sekė „Darbininko" puslapius, galėjo pastebėti, kad juose ne sykį tęsinių tęsiniais ėjo svarbesniųjų lietuviškųjų knygų turinio santraukos. Tai buvo sąmoningas Brazaičio ryžtas tapti tarpininku tarp idėjos ir visuomenės ir tuo įvykdyti antrąjį – ne mažiau svarbų – žurnalistikos uždavinį.

Brazaitis regėjo, kad „turim gerų knygų, bet nestengiam jų išstumti į kitų pasaulį ar bent savam lietuviškam skaitytojui įpiršti" (1971.I.27). Jis jaudinosi, kad „tie, kurie galėtų tai padaryti, tebegyvena apatija ir nenori suprasti reikalo pra-

siveržti toliau už lietuviško kiauto" (1969.XI.18). Be abejo, jam pačiam sulaužyti šį lietuvišką kiautą buvo neįmanoma, nors jis ir yra įpratęs atidirbti už kitus. Užtat jis pasirinko „savo misija daryti bent reklamą, populiarinti per man prieinamus kanalus" (1971.I.27), kad pasirodžiusių knygų idėjos iš tikro pasiektų platesnius visuomenės sluoksnius. Štai prasmė anų „Darbininke" užtinkamų santraukų, ištraukų, reklamų, paruoštų visu žurnalistinio meno kruopštumu bei įtaigumu. „Tebesu propagandistas ir tuo tebesijaudinu", apibūdina Brazaitis savo šios rūšies veiklą (1969.XI.18). Stingant mūsų spaudoje rimtesnių idėjinių diskusijų ir esant neišsivysčiusiam recenzijų menui, Brazaičio pastanga padaryti žurnalistiką tarpininke tarp idėjos ir visuomenės yra didelis jo nuopelnas.

6

Brazaitis kaip rašto žmogus anaiptol neišsisemia tik žurnalistika; daugiau net negu žurnalistas jis yra visuomenei žinomas kaip lietuvių literatūros *mokslininkas*: jos kritikas ir istorikas. Tiesa, tremtyje jis kiek nutolo nuo šios srities. Būdamas betgi tėvynėje, jis skelbdino ištisą eilę giliaprasmių literatūrinių studijų mūsų žurnaluose ir skyrium išleido du stambius veikalus[32], nekalbant jau apie literatūros teorijos, tautosakos ir visuotinės literatūros istorijos vadovėlius (šie pastarieji kartu su J. Griniumi, A. Skrupskeliene ir A. Vaičiulaičiu). Paskutiniaisiais nepriklausomybės metais spaudai paruoštas jo stambus rankraštis apie Maironį negalėjo būti pasiimtas tremtin, todėl arba yra žuvęs, arba tebeguli kur nors sovietų archyvuose. Literatūra Brazaičiui yra tikroji tiek jo vidinės traukos, tiek pasiruošimo, tiek galop profesijos sritis. Jis ją studijavo Kauno (1922–1927) ir Bonos (1931–1932) universitetuose, dėstė lygia greta „Aušros" gimnazijoje (1927–1943) ir Teologijos-filosofijos fakultete (1934–1943), ja domėjosi ir

[32] Plg. *Ambrazevičius J.* Vaižgantas, Kaunas, 1936; Lietuvių rašytojai, Kaunas, 1938.

tremtyje, nors ir negalėdamas čia jai skirti visų savo jėgų. Įdomu tad pažvelgti – bent labai bendrais bruožais – į pagrindines Brazaičio sampratas, kuriomis jis vadovaujasi eidamas į šią meno sritį.

Literatūros sąsaja su pasaulėžiūra yra tai, kas visų pirma apsprendžia Brazaičio artinimąsi prie šio meto. Jis sutinka su vokiečių literatūros kritiko Schröderio teiginiu, esą literatūra yra „jos laikų dvasios apraiška lyrinio eilėraščio, pasakojimo, dramos forma"[33]. Tačiau Schröderio mastu Brazaitis nepasitenkina, kadangi šis mastas yra grynai formalus. Jis neatsako klausimo, *kame* gi glūdi laiko dvasia ir *ką* gi literatūra savimi iš tikro išreiškia. Brazaitis ieško materialaus prado tiek laiko dvasioje, tiek ją išreiškiančioje literatūroje, rasdamas šį pradą *pasaulėžiūroje*. Jis mėgina „žiūrėti, kas yra *centras*, į kurį orientuojasi visa pasaulėžiūra", nes „nuo to, kas yra kūrėjo pasaulėžiūros centre, priklausys ir paties kūrėjo santykiavimas su Dievybe, ir su pasauliu, ir su savimi pačiu. Priklausys nuo to ir jo paties kūrybos idėjinės bei forminės žymės" (p. 244). Šių centrų Brazaitis randa du: Dievą ir žmogų, tuo būdu ir dvi pasaulėžiūras: teocentrizmą ir antropocentrizmą. Laiko dvasia istorijoje teikia persvaros tai vienai, tai kitai; ji nudažo jas tai vienu, tai kitu atspalviu; iš esmės tačiau jų nekeičia. Taip esą visose literatūrose, taip esą ir lietuvių literatūroje. Ir mūsų literatūra „banguoja tarp tų dviejų kraštutinių ribų: teocentrinės ir antropocentrinės pasaulėžiūros"; banguoja „tiek idėjiniu, tiek forminiu atžvilgiu" (p. 245). Reikia iš tikro apgailestauti, kad minėtai Brazaičio studijai buvo lemta likti tik apmatais. Išvystyta ligi savo pilnatvės, ji būtų virtusi originaliu, lietuviškosios literatūros pobūdį atskleidžiančiu dvasinės mūsų istorijos (*Geistesgeschichte*) vaizdu – nuo tautinio atgimimo ligi nepriklausomybės praradimo.

Pasaulėžiūra įtaigoja literatūrą ne tik kaip laiko dvasia, bet ir *kaip vidinis kūrėjo akstinas*. „Nuoširdus susigyvenimas su sava pasaulėžiūra yra viena iš būtinųjų sąlygų vaisingai kūry-

[33] *Ambrazevičius J.* Naujosios lietuvių literatūros idėjinės ir forminės linkmės // LKM Akademijos suvažiavimo darbai, Kaunas, 1936, t. II, p. 233.

bai. Prisimesdamas kitokios pasaulėžiūros žmogumi, autorius gali apgaudinėti kitus ir save, bet jį išduos jo paties kūrinys... Salomėjos Nėries proletariškos poezijos skurdumas parodo, kad proletariškoji ideologija josios asmenybei dar tebėra svetima, nors ji ir stengiasi pasirodyti proletariška" (ten pat). Pridurkime, kad ši ideologija Nėriai iš esmės ir liko svetima ir kad todėl, žiūrint laiko perspektyvoje, Bronys Raila šiandien kaip tik patvirtina anuometinį Brazaičio teiginį, sakydamas apie Nėrį: „Tas vėliau prirašytas daug gausesnis ideologiškai kryptingai sueiliuotas šlamštas, ypač karo ir bėgties metais Rusijoje, apie raudonąją armiją, partizanus, komunarus, tarybinės tėvynės ilgesį, pergalės laukimą ir baisaus kerštо troškulį fašistams, – ši visa apgailėtina rašliava jau dabar nebeturi jokios išliekamos vertės"[34]. Tai rodo ne tik Nėris, bet ir visa pavergtosios Lietuvos literatūra: *tėvynėje ji neklestės tol, kol rašytojai bus verčiami kurti komunistiškai, nebūdami viduje komunistais*; ir, priešingai, ji suklestės tiek ir tada, kiek ir kada kūrėjas laisvai prabils kaip žmogus. Nes pagal labai teisingą Brazaičio mintį, „prieš kuriant kitos linkmės veikalų, reikia patį save perkurti" (ten pat). Komunizmo kaip pasaulėžiūros, siekiančios duoti pasauliui naują žmogų, sėkmė bus paregėta tik žydinčioje, iš jo paties išaugusioje literatūroje. Tuo tarpu tokio žydėjimo vis dar nėra. O kas sovietinėse respublikose iš tikro sužydi, yra kaip tik arba *anti*komunistiška, arba bent *a*komunistiška, kaip tai rodo ir staiga stybtelėjusi paskutiniųjų metų mūsų tėvynės poezija.

Kokiu *keliu* (*méthodos*) Brazaitis eina į *atskirą* literatūros kūrinį? Štai reikšmingas jo paties pasisakymas šiuo atžvilgiu: „Kokį įspūdį (kūrinys. – *A. Mc.*) daro man, individualiam skaitytojui: patinka ar nepatinka; o jei taip, tada mėginčiau suvokti ir intelektualiai išsiaiškinti, kodėl ji (poezija. – *A. Mc.*) skaitytojo dėmesį pagauna, išgyvenimą pažadina, praturtina"[35]. Kitaip tariant, *intuityvus kūrinio įėmimas ir intelektualus*

[34] *Raila B.* Truputį kitokiais tonais. Apie poetą Joną Aistį ir širdžių bei minties sovietizaciją // „Draugas", 1973.X.20.

[35] *Brazaitis J.* Antano Jasmanto poezija (užsklanda eilėraščių rinkiniui „Gruodas"), Brooklyn, 1965, p. 84.

jo išskleidimas – štai metodas, kuriuo Brazaitis nagrinėja literatūros veikalus. Naudojantis jo paties pateiktais Jakšto ir Vaižganto apibūdinimais literatūros atžvilgiu, reikia tarti, kad Brazaičio kelias į kūrinį yra daugiau vaižgantiškas, o mažiau jakštiškas. Vis dėlto ir čia, kaip ir visur kitur, Brazaitis ieško *sutartinės*: jis yra intuityvesnis negu Jakštas, tačiau intelektualesnis negu Vaižgantas. Šis nemėgo savos intuicijos patikrinti protu ir todėl daug kur suklydo, tardamasis radęs deimančiuką, užuot žiūrėjęs į jį kaip į paprasto stiklo gabaliuką: „Čia buvo, Brazaičio pažiūra, Vaižganto silpnybė", dėl kurios jis „ilgainiui neteko pasitikėjimo kritiškoje literatūrinėje visuomenėje"[36]. Brazaitis tokios rūšies klaidų nėra padaręs, nes jis viena tik intuicija nepasikliauja. Atiduodamas intuityvų išgyvenimą intelekto sklaidai, jis tikrąją kūrinio grožio apraišką – tiek pačiam sau, tiek skaitytojui – perkelia kaip tik į šį *antrąjį* tarpsnį. Todėl ir savo pastabose Jono Griniaus knygai „Grožis ir menas" (Kaunas, 1939) Brazaitis klausia, ar šiame veikale „ne per daug yra nustumtas protas" kaip vertinantis veiksnys, nes „labai dažnai estetiškai grožėtis imame tada, kai intelektuališkai imame suprasti autoriaus idėjos sutarimą su forma bei išraiška. Akcentuojant tik intuityvinį pažinimą, netektų prasmės visokie meno komentarai"[37]. Intuicija pradėti, o intelektu baigti yra, pasak Brazaičio, geriausias būdas estetinei kūrinio vertei rasti.

Ar tik ne čia slypi pagrindas, kodėl Brazaitis atrodo esąs lyg ir nusisukęs nuo *dabartinės* pačios naujausios mūsų poezijos. Lig šiol jos atžvilgiu – nei visumoje, nei ryšium su atskirais autoriais ar veikalais – jis nėra prasitaręs. Brazaitis sakosi jos nesuprantąs. Imkime šį žodį tiesiogine prasme. *Būti suprastam reiškia pasiduoti intelekto sklaidai.* Tuo tarpu naujausioji poezija tokiai sklaidai kaip tik nepasiduoda. Ją galima – tai, be abejo, mano pažiūra – tik intuityviai išgyventi arba neišgyventi: šioje plotmėje ji ir pasilieka. O tai, žinoma, nepatenkina tokio literatūros kritiko, kuris norėtų

[36] Plg. *Ambrazevičius J.* Jakšto ir Vaižganto jungas, p. 238.
[37] *J. Ambrazevičius.* Estetikos temomis // „Židinys", 1939, Nr. 7, p. 17–18.

sklaidyti *patį kūrinį*, o ne, kritika prisidengęs, teikti skaitytojui savų idėjų, iš kūrinio visiškai neplaukiančių. Šiuo keliu Brazaitis eiti nenori, todėl jam naujausioji poezija ir nevirsta tyrinėjimo dalyku. Ar tai yra poezijos, ar Brazaičio metodo kaltė, galės parodyti tik ateitis. Literatūros istorijoje esama ir per siauros kritikos, ir smukusios poezijos tarpsnių. Drįsčiau spėti, kad *mes* gyvename estetinio nuosmukio metą.

Tuo paliečiame Brazaičio santykį su *moderniuoju menu* apskritai. Brazaitis prisipažįsta, kitados žavėjęsis „Čiurlionio žalčiais": jie jam buvę „individualistinio prometeizmo išraiška" (1952.VI.9). „Savo galingomis vizijomis" Čiurlionis „aprėpė visatą – kosmą, pajuto paslaptingas jo gyvąsias jėgas, kurios melodingais ritmais ir chaosais, procesijomis ir saulės garbinimais veržiasi į pirmapradį šaltinį. Čiurlionio žmogus yra vaikas, kuris džiaugiasi pienės siūleliais nepaisydamas viršum galvos plėšraus paukščio. Čiurlionio žmogus yra ir milžinas Dvasia, kuris stengiasi pakilti aukščiau už visą kosmą, suvokti jo prasmę ir kelius, žalčio pavidalu apskrieti kalnus ir vandenis ir pagrobti karališkąją karūną"[38]. Savo jaunystėje Brazaitis kaip tik ir žavėjosi šiuo *kosminiu* žmogumi. Kosminis žmogus (kaip šiandien ir kosminis Kristus) patraukia jauną sielą labai galingai. Tačiau mūsų būčiai brėstant ir patyrimui augant bei gilėjant, kosmiškumo žavesys blunka. Nes žmogus vis labiau suvokia prasmę to čiurlioniško žalčio, kuris, Brazaičio žodžiais tariant, „apskriejęs visą pasaulį", *suglebo* „prieš pasiekdamas karūną" (1952.VI.9). Prometėjas visados suklumpa. O šitai suvokęs, žmogus ilgisi nebe kosminio žmogaus ir jo meno, tuo pačiu ir nebe kosminio Kristaus, o meno, kuris šildo širdį, ir Kristaus, kuris glosto Magdalenos plaukus.

Todėl dabar Brazaitis krypsta į *žmogų – vaiką*, kuris džiaugiasi pienės siūleliais. Visa Brazaičio vadinama „ketvirtoji karta" mūsų literatūroje, ypač gyvastinga lyrikoje ir išsiskleidusi jau tremtyje, yra jo širdžiai artimiausia: ji savo santy-

[38] *Ambrazevičius J.* Naujosios lietuvių literatūros idėjinės ir forminės linkmės, p. 235.

kiuose su objektyviu pasauliu jaučiasi „daug kuklesnė", nekiša „savo asmens į pirmąsias eiles", nerodo „paniekos kitiems", kaip trečioji karta („Keturi vėjai"), bet sykiu neturi „ir tokio herojiško didingumo", kaip pirmosios kartos atstovai (Maironis, Pietaris). Jos žmogus yra „pilnesnis, visapusiškesnis". Jis jaučia „savo intymius ryšius su žeme; jis ir visuomenės reikalais serga; jis ir amžinybę jaučia, jis retkarčiais ir su Dievybe kalbasi, nusižeminęs ir kaltas pasijutęs"[39]. Kosminis žmogaus didingumas nyksta. Nyksta todėl ir įtaka Čiurlionio (po spaudos atgavimo), kuriame antroji karta, pasak Brazaičio, „nujautė naują didį kelrodį"[40].

Tuo pačiu nyksta ir Brazaičio žavėjimasis moderniu menu, kuriame jis jaučia atsigaunantį aną kosminį matmenį. „Apskritai, šiais laikais nebegaliu suprasti meno, net vengiu jo", – rašė jis jau prieš 20 metų (1952.VI.9). Todėl Brazaitis gręžiasi į tokius kūrinius, kuriuose jis nejaučia „tos aukštosios gyvenimo pakopos, iš kurios rimtai ir gražiai dėstoma gyvenimo išmintis, bet į kurią aš jaučiuos tik iš apačios galįs pasidairyti". Jį džiugina kūriniai, kuriuose jis jaučia „didžiuosius dalykus nusileidus į žemę". Jaunystės žavėjimasis Čiurlioniu yra pasibaigęs; anuo Čiurlioniu, kuris skleidžia kosminį matmenį: „Žavėjausi kitados Čiurlionio išraiškos didybe, parodyta kosminėje plotmėje gigantiniu mastu. Dabar man prie širdies tas pats dalykas, parodytas kasdienėje plotmėje, gal net savo širdies plotmėje, kuri aiškiau išsiskleidžia nakties tyloje" (ten pat).

7

Brazaičio kelias tremtin buvo sykiu ir jo kelias *vienatvėn* – ne ta prasme, kad jis čion būtų atkilęs vienišas, kaip tai atsitiko kai kuriems iš mūsų. Ne! Brazaičio vienišėjimas yra visiškai kitokios prigimties. Tiek tėvynėje, veikdamas pogrindyje, tiek pokario metais Vokietijoje, būdamas VLIK'e, Brazaitis bu-

[39] Ten pat, p. 243.
[40] Ten pat, p. 235.

vo stipriai susijęs su politika, o tuo pačiu ir su mūsąja visuomene, kuri irgi labai įtampiai tuomet politika domėjosi ir ja gyveno laukdama iš jos pakaitų, nešančių tautai laisvę. Eidamas vyriausiajame laisvinimo organe įvairių pareigų, Brazaitis turėjo atlikti Lietuvos laisvinimo byloje ir eilę didžiai svarbių uždavinių. Jis vykdė juos visa širdimi ir visu stropumu. Iš jo plunksnos kilo pirmieji raštai, skelbę pasauliui mūsų tautos pasipriešinimą pavergimui bei naikinimui: *„In the Name of the Lithuanian People"* (1946), *„Ein kleines Volk wird ausgelöscht"* (1947), *„Living of Freedom"* (1948), *„Appeal to the United Nations on Genocide"* (1951), *„Allein, ganz allein"* (1964). O įvairūs santykiai su savaisiais ir svetimaisiais, nuolatinis dalyvavimas įvairiuose suvažiavimuose, konferencijose ir posėdžiuose, vadovavimas Lietuvių fronto bičiuliams, kūrusiems tada savą programą bei organizaciją, – visa tai apsupo Brazaitį gilia visuomenine nuotaika ir įugdė jį į visą ano meto aplinką.

Jo kelias vienatvėn prasidėjo išvykus jam užjūrin (1951). Savo dvasios sąranga Brazaitis yra tikras *europietis*, gal net toks europietis, kuris, pasak Šalkauskio, derina savyje Rytų ir Vakarų pradus, nes Rytų kultūra (ypač rusų) jam taip pat yra gerai pažįstama ir jo pasisavinta, kaip ir Vakarų (ypač vokiečių). Kaip žmogus, Brazaitis yra – tai jau minėjome – nuosaikus, nelinkstąs į kraštutinybes, nesistengiąs sėstis garbingiausion vieton, nesirungiąs su kitais jokioje srityje, nemėginąs pralobti ir net neieškąs geresnio uždarbio. Ir štai šitokios vidinės kultūros ir šitokio charakterio asmuo atsiduria *Amerikoje*, kurios žmogaus tipas yra tikra Brazaičio priešingybė. Kas tada belieka ateiviui? Arba pasikeisti, arba pasitraukti. Brazaitis pasikeisti nenorėjo ir negalėjo. Užtat jis pradėjo *trauktis*. „Ak, ta Amerika, Amerika! Aš jos, žinoma, nematau, nes ji man visai nelimpa", – rašo jis po poros gyvenimo metų (1954.IX.27). Ir truputį anksčiau: „Aš nemėginu prisitaikyti. Aš tebegyvenu kitu pasauliu" (1954.VI.13). Ir dar metais anksčiau: „Mintimis vis daugiau gyvenu su jumis negu su Amerika"; tokių, „su kuriais galėčiau čionai sulipti, nesurandu. Tiesa, nė neieškau ir, blogiausia, nenoriu ieškoti" (1953.I.1).

Tačiau Brazaitis anaiptol nėra Amerikai aklas. Jis aiškiai regi jos kraštutinybes: „Dažnai sugrieži dantimis prieš visą čia matomą idiotizmą. Iš kitos pusės, negali nenusilenkti vaikiškam naiviam idealizmui. Kraštutinumai niekur taip neišaugę kaip čia" (1954.VI.13). Bet kaip tik tai Brazaitį ir padaro *svetimą* amerikinei aplinkai. Jam „esti tiesiog tvanku", ir jis džiaugiasi, „kad gali užsidaryti ir gyventi šalia" (ten pat). Tai ir yra vienatvė – pati plačiausia ir jaučiamiausia: savo vidumi atsiskirti nuo dvasios to krašto, kuriame žmogui lemta praleisti savą amžių. Brazaitis nesuamerikonėjo – ne tik ta prasme, kuria dažnai pakalbame apie naujausiąją mūsų kartą, bet ir ta prasme, kuria laikome mus priglaudusius kraštus *dvasine mūsų užuovėja* ir todėl jaučiamės jų kultūroje daugiau ar mažiau jaukiai. Brazaitis tokios užuovėjos Amerikos kultūroje nerado. Jis liko jai *svetimšalis* ligi pat savo dvasios gelmių. Tuo jis ir skiriasi nuo daugelio mūsų tautiečių, ir tai jį padaro kaip tik vienišą net ir tarp savųjų: „Pripratau būti vienas. Man net nejauku, kai atsiduriu žmonių būry" (1973.VI.13).

Pagyvenęs dešimtį metų šioje jam svetimoje aplinkoje, Brazaitis mėgino papiršti lietuviškajam auklėjimui Marijos Pečkauskaitės raštus *kaip atsvarą* „tai pedagoginei nuotaikai, kuri yra dabartiniame amerikiniame gyvenime, kurioje auga ir dabartinė lietuvių karta"[41]. Būdamas sintetinio žvilgio, Brazaitis randa, kad Pečkauskaitę ir amerikinę pedagogiką jungia vienas bendras dalykas, būtent: „pasisakymas už žmogų, laisvą, atpalaiduotą nuo išorinės prievartos, pilnai išplėtotą asmenybę" (ten pat). Iš kitos pusės, Brazaitis taip pat aiškiai mato, kad *keliai* į šį žmogų – asmenybę Pečkauskaitės ir Amerikos nuotaikoje yra visiškai skirtingi. Pečkauskaitė žiūri „į auklėtinį kaip į medelį, kuri reikia saugoti nuo vėjų ir duoti atramą, pedagoginę aplinką ir pedagoginį asmenybės idealą" (p. 400). Tuo tarpu Amerikoje auklėtiniui „nesudaroma auklėjamoji aplinka nei šeimoje, nei mokykloje. Šeimos narių ryšiai yra atsileidę; šeima nesudaro hierarchinės visumos.

[41] *Brazaitis J.* Marijos Pečkauskaitės raštų prasmė šiandien // „Aidai", 1961, Nr. 9, p. 399.

Mokykla nebetarnauja taip pat kaip auklėjamoji aplinka. Ji tenkinasi specialistų gamyba. Auklėjamojo idealo jaunimui prieš akis neduoda nei šeima, nei mokykla. Priešingai, abidvi ir dar gatvės aplinka kuria savo pavyzdžiais prieš vaiko akis vaizdą žmogaus, kuris tesirūpina savimi ir savo ekonomine karjera" (ten pat). Bet kaip tik todėl Brazaičiui ir atrodo, kad Pečkauskaitės pedagoginė nuotaika galėtų Amerikoje rasti daugiau sąlyčio su lietuviškuoju skaitytoju: ši nuotaika „gali pirma nustebinti, o paskui priversti susigalvoti" (p. 399). Skaitydamas Pečkauskaitės raštus, kiekvienas būtų priverstas klausti patį save: „Ar aš turiu būti lietuvis ir laikytis lietuvių kalbos, ar mano kelias jau veda į kitą tautybę ir kitą kultūrą?" (p. 400). Tai klausimas, kuris, paviršium žiūrint, kyla visiškai kitose sąlygose, negu Pečkauskaitės laikais. Iš tikro betgi jis savo esme yra likęs visiškai toks pat: anuomet ryšium su rusiškąja ir lenkiškąja, šiandien su amerikietiškąja kultūra. Juk būtume baisiai nenuoseklūs ir net slapti oportunistai, baimindamiesi, esą dabartiniai lietuviai tėvynėje surusės, o nesibaimindami, kad dabartiniai lietuviai Amerikoje suamerikonės. Šį tad oportunistinį nusistatymą ir kelia Brazaitis aikštėn, piršdamas skaityti Mariją Pečkauskaitę. Jos raštai yra pirštas, rodąs į miegančią tautinę mūsų sąžinę.

Tarp Brazaičio kaip *svetimšalio* ir mūsosios visuomenės, vis labiau virstančios *čiabuve*, pradėjo pamažu verstis gilus plyšys. Ilgus metus Brazaitis veikė politiškai bei organizaciškai ir Amerikoje, čia vadovaudamas Lietuvių fronto bičiuliams, čia santykiaudamas su įvairiomis grupėmis, čia mėgindamas derinti šių grupių santykius Lietuvos laisvinimo darbui. Tačiau visa ši veikla Brazaičiui galop *apkarto* – ne savo vaisiais, bet savo metodais bei priemonėmis. Todėl jis pradėjo susimąstyti: „Noriu išsivaduoti iš organizacijos. Jaučiu, kad aš vis labiau daraus svetimas visokiam politikavimui; visa tai atrodo – gal aš klystu – beprasmis savęs apgaudinėjimas... Man vis kyla didesnis noras pasitraukti nuo tos tariamos visuomenės. Jau darau žygių iš jos išsivaduoti, nors ne taip lengva" (1959.II.25). Nelengva todėl, kad visuomenė nėra tokia apčiuopiamybė, kuriai *ad libitum* galima būtų duris tai atverti, tai už-

trenkti. Brazaičiui pasisekė nusikratyti politika ir organi: cija: jo vieton čion atėjo kiti žmonės. Tačiau jam nepasise nusikratyti *visuomene*: palikus vieną pareigą, jo laukė kita, ; ne tokia vieša, tačiau ne mažiau varginanti. Net ir priim mas žurnalistikos premiją, jis turėjo, kaip pats sakosi, atk tėti „visą pašlovinimo ceremoniją" (1972.VI.13). O ir pas rajame LKM Akademijos suvažiavime Bostone (1973.VIII.: 1973.IX.1) Brazaitis, sukaupęs savo jėgas, skaitė, klausyt sprendimu, „geriausią paskaitą iš visų" (*A. S.*).

Tai, kas Brazaitį iš tikro šiandien nuo visuomenės toli yra ne jo ryžtas, bet jį staiga užklupusi *liga*. Kadaise, kall damas apie šv. Pranciškaus Asyžiečio tarnybą ligoniams, t giau, esą ligos ištiktas žmogus trokšta būti tarp kitų; liga esa nesugriaunamas įrodymas, kad žmogus yra apspręstas b drauge[42]. Ir šiandien, po 20 metų, neabejodamas pasirašau šiais žodžiais. Tačiau patyrimo praturtintas, papildyčiau ju kita mintimi: *kiek ligonis ieško kitų, tiek šie kiti vengia ligonio*. N visuomenei žmogus yra įdomus tik tol, kol yra našus: visi menė yra nepasotinama. Todėl kai liga žmogaus našumą s menkina ar net sustabdo, visuomenė greitai jį palieka ir i pamiršta. Brazaitis savos ligos metu tai patyrė labai aiški Tie du ar trys bičiuliai ir bičiulės, kurie jam gelbėjo ir jį i išgelbėjo, dar nėra visuomenė. Įtampa tarp asmens ir visi menės ligos metu išeina aikštėn visa savo šiurpia dialekti Štai kodėl liga niekad nėra tik grynai privatus dalykas, l dangi jame slypi ir antroji žmogiškosios egzistencijos pusė: t ti paliktam vienatvėje. Brazaičio norą „pasitraukti nuo tos riamos visuomenės" liga įvykdė su kaupu.

Ar sukaktuvininkas dabar iš tikro yra vienišas? Ir taip ne! Paklausykime jo paties: „Gyvenu kaip 'pily', tikriau m ko medžiokliniame namelyje; iš visų pusių medžiai – park Aš visame name vienas; kada noriu atsikeliu – ar antrą, ar k virtą valandą ryto, – pasivaikščioju, pasibeldžiu, vėl atsi lu. Niekam nekliudau, ir man niekas nekliudo" (1973.VI.1 Tai vienatvės vaizdas. Tačiau anksčiau Brazaitis buvo kall

[42] Plg. *Maceina A.* Saulės giesmė, Brooklyn, 1954, p. 247–248.

jęs apie širdies plotmę, „kuri aiškiau išsiskleidžia nakties tyloje". Kas ją jam skleisdina? Paklausykime vėl jo paties: „Nemigo naktim pasidariau pats sau draugu – įkalbėjau į magnetofoną partizanų poezijos, Putino, tik paspaudžiu mygtuką dabar, ir Brazaitis deklamuoja... Turiu ir draugių: Mimi, Butterfly, Desdemoną, kurios man išdainuoja savo sielvartą... Taigi vienas nesu nė vieną vakarą ar naktį... O mintim pabuvoju kiekvieną dieną Lietuvoje, pabuvoju šviesiai, nes žinau, kad ten yra tokių, kurie apdairiai, ištvermingai tęsia darbą, iš kurio mes turėjome trauktis" (1971.III.15). Vadinasi, *poezija, muzika ir ištikimybė* yra tai, kas Brazaičiui išskleidžia aną širdies plotmę, sava šiluma tirpdančią ir jo vienatvę.

Kalbėdamas apie Maironį, Brazaitis vienoje vietoje sako, kad, vykstant kovai už didžius idealus, „žmogaus pastangos yra nukreiptos ne į atskirų žmonių likimą, bet į laimėjimą tų idealų, vardan kurių visuomenė rungiasi ir asmens aukojasi"[43]. Tai, be abejo, tiesa. Tačiau, trunkant kovai ilgą laiką, esama pavojaus, kad atskirų žmonių likimas nebebus ne tik pačios kovos, bet net nė dėmesio dalykas. Esama pavojaus kovoje pastebėti tik idealą, siekį, bet nepastebėti *asmens kaip veikėjo šiam siekiui*. Esama pavojaus tada ir visą kovą paversti bevardės minios skeryčiojimusi. Bet štai didžiosios sukaktys kaip tik ir esti metas atsigręžti į šį veikėją, į atskirą žmogų, apžvelgiant nueitą jo kelią ir apmąstant jo likimą, kad susivoktume ir pačios kovos sūkuriuose. Tokia nuotaika čia ir buvo apibūdintas Brazaitis kaip kovos *prasmuo* ir kaip veiklos *žmogus*. Abiem atžvilgiais jis yra giliai įsišaknijęs mūsų istorijoje bei kultūroje. Abiem atžvilgiais jo sukaktis todėl ir lenkia mūsų žvilgį *į jį patį*, kuris norėtų likti nepastebėtas, kurio likimas betgi yra būti pastebėtam, kad ir mes kiti neliktume bevardžiais. Baigiame mūsų žvilgį Putino dvieiliu, dovanodami jį Brazaičiui kaip gairę būsimiems jo amžiaus metams:

Gyvenimas dar sykį nori
Manim pražydėti.
(*Ave vita, II*)

[43] *Brazaitis J.* Maironis ir Lietuva, p. 337.

KAPAS BE PAMINKLO

Juozo Brazaičio mirties metinėms* (1974 11 28)

Prašė palaidoti jį be kalbų, be gėlių,
be vainikų, nestatyti paminklo.
Kun. *St. Yla*
Pamokslas laidotuvių dieną

Metodinė pastaba

Kaip apibūdinti asmenį, tą „neištariamą nedalųjį – *individuum ineffabile*"? Atrodo, kad esama trijų kelių, kuriais galime artintis prie asmenybės, klausdami: 1) kuo *žmonės* ją laiko, 2) kuo *mes* ją laikome ir 3) kuo *ji pati* save laiko. Kiekviena ši prieiga yra kitokia, todėl kitoks esti vaizdavimo būdas ir kitoks kyla net ir pats vaizdas.

Eidami pirmuoju keliu, prašome kitų, kad šie mums aprašytų rūpimą asmenį: savais atsiminimais, savais išgyvenimais, savais įspūdžiais. Surinkę šiuo būdu mums reikalingą medžiagą ir ją susisteminę, gauname atsakymą: vieni šią asmenybę laiko, Šventraščio žodžiais tariant, „Jonu Krikštytoju, kiti Eliju, kiti Jeremiju" (*Mt 16, 14*) – kiekvienas pagal savą įsitikinimą. Eidami antruoju keliu, elgiamės kaip tapytojas ar akmentašys: stojame prieš vaizduojamąjį ir piešiame ar

* Jau taip susiklostė aplinkybės, kad tam pačiam autoriui teko aprašyti Juozą Brazaitį, sulaukusį 70-ties metų amžiaus (plg. „Kad niekas manęs nepastebėtų" // „Aidai", 1973, Nr. 10, p. 438–450) ir dabar tenka aprašyti jį jo mirties (1974.XI.28) metinių proga. Savaime tad šiedu straipsniai virsta vienas kito papildu – tuo tik skirtumu, kad pirmajame daugiau dėmesio kreipiama į Brazaičio veiklą, o dabartiniame – daugiau į jį patį, vaizduojant jį jo paties žodžiais. Šia proga autorius nuoširdžiai dėkoja Brazaičio dukrelei Marijai Brazaitytei-Matulionienei, Alinai Grinienei, Paulinai Ivinskienei ir dr. Jonui Griniui, kurie autoriui atsiuntė jiems rašytų Brazaičio laiškų ir mielai leido jais pasinaudoti.

kalame jo portretą – jau pagal mūsų pačių išgyvenimą. Išdava? Kai vienas dailininkas nupiešė popiežiaus Leono XIII paveikslą ir paprašė, kad popiežius ką nors po juo parašytų, tai šisai, ilgai negalvojęs, pabrėžė: *„Nolite timere, ego sum* – nebijokite, tai aš" (plg. *Mk 6, 50*) – ir pasirašė, nes be parašo dažnas toks portretas būtų neatpažįstamas. Eidami trečiuoju keliu, mėginame prabildinti patį aprašomąjį, kad jis pasisakytų, kas esąs. Ar jis pasisako? Esti visaip! Kiekvienas šis kelias gali būti vaisingas, kiekvienas betgi turi ir savų povandeninių uolų, už kurių lengva užkliūti. Būtų idealas suderinti visus kelius. Tačiau vargu ar tai įvykdoma, kadangi kitų įspūdžiai, mūsų įžvalga ir paties vaizduojamo asmens savimonė ne sykį stipriai skiriasi ar yra net ir priešingi.

Šiam straipsniui autorius renkasi trečiąjį kelią, stengdamasis prakalbinti patį Brazaitį, kad jis mums atsivertų. O šaltinis šiam prakalbinimui yra *proginiai Brazaičio laiškai.* Autorius yra įsitikinęs, kad žmogus nuoširdžiai atsiveria tik proginiuose laiškuose. Jei žmogus kalba apie save *tyčiomis,* kaip tai esti atsiminimuose ar autobiografijoje, jis visados slepiasi ir piešia save tokį, kad patiktų tarsi mergaitė, eidama vakaronėn ir dėdamasi rūtų vainikėlį, nors jau seniai jo nebeturėtų. Kas kita proginiai laiškai: jie žmogų atskleidžia *netyčiomis.* Jų turinys visados yra tas ar kitas proginis objektas. Tačiau tai, *kaip* jų rašytojas šį objektą doroja, ir atveria jį patį. Objekto atžvilgiu proginiai laiškai gali būti teisingi ar neteisingi. Subjekto atžvilgiu jie visados yra teisingi: aną valandą laiško rašytojas iš tikro šitoks buvo, šitaip jautė, šitaip mąstė, šitaip vertino – kitaip jis būtų laiško iš viso nerašęs. Ir jeigu turėtume kurio nors asmens visus laiškus, turėtume kartu ir pilnutinį jo asmenybės tapsmo bei kaitos vaizdą.

Esama betgi žmonių, kurie vėliau norėtų savų laiškų išsiginti. Tačiau kodėl? Argi žmogus nekinta? Reiktų gėdytis tik tokių laiškų, kurie atvertų žmogų *tokį pat* ir 20-ties, ir 70-ties metų, nes tai būtų įrodymas, kad tokio žmogaus gyvenimas yra nuodėva nuo pradžios ligi galo, nes tik nuodėva nekinta. Esama betgi ir žmonių, kurie laiškų nelaiko asmenybės atsivėrimo šaltiniu ir todėl peikia tuos, kurie jais naudojasi: tai

patyrė ir šio straipsnio autorius, aprašęs mirusį Zenoną Ivinskį pagal jo paties laiškus (plg. Tasai nepažįstamasis Ivinskis // „Aidai", 1972, Nr. 4). Šie žmonės bijo, kad paskelbti laiškai nesugadintų (draugai) ar nepataisytų (priešininkai) jų turimo mirusiosios asmenybės vaizdo, todėl bėga nuo tikrovės, mieliau likdami savos vaizduotės išmonėse. Šio straipsnio autorius betgi tokio nuogąsčio neturi ir jo nepateisina. Todėl jis ir Brazaičio atveju – ne tik Ivinskio – naudojasi laiškais kaip autentiškiausiu asmenybės atsivėrimo šaltiniu – ypač Brazaičio atveju, nes jis mums nepaliko nei atsiminimų, nei autobiografijos, nei savęs aptarimo, sakysime, interviu pavidalu. Savo straipsnyje apie Brazaitį „Kultūros žmogus politikoje" („Tėviškės žiburiai", 1974.XII.19) kun. St. Yla labai teisingai pastebi, kad „pareigą pajunti ypač tada, kai susiduri su vienu ar kitu to žmogaus apibūdinimu – ne visada tiksliu, o kartais visiškai priešingu" (p. 2). Tačiau kaip gi kitaip atitiesti aną netikslumą ar priešingybę, jei ne prabildinant patį aprašomąjį? O kaip kitaip gi jį prabildinti, jei ne pacituojant jį patį? Laiškų kaip vidinio atsiskleidimo niekas atstoti negali. Jais tad čia ir vadovausimės.

1. *Pirmtako nuotaika*

Retas kuris interpretuoja pats save. Brazaitis priklauso prie šių retųjų. Amžiaus sukaktys ir politiniai sankirčiai yra ne sykį davę jam progos pasisakyti, kuo jis save laikąs. Kai šio straipsnio autorius prieš dvejus metus pavadino Brazaitį *prasmeniu*, kuris – kaip ir visi prasmens – yra „čia pripažįstamas, čia neigiamas" („Aidai", 1973, Nr. 10, p. 440), tai Brazaitis į tai atliepė, pats mėgindamas nusakyti save konkrečiu vaizdu, kaip kad anksčiau – irgi konkrečiais vaizdais – buvo nusakęs kitus: „Numovei man gyvam kailį ir užtempei mane ant šakių, kaip kitados Suvalkijoje papjauto avino kailį, kad išdžiūtų ir tiktų kailiniams. Ir iš mano kailio norėjai padaryti būgnelį, kurį užgavus skambėtų, anot Tavęs, prasmuo šioks ar toks. Tos nuotaikos pagautas, padėčiau Pa-

čiam išreikšti mane ir daiktiškai – ne gotine linija kaip Šalkauskį, ne barokine linija kaip Putiną, bet... kamščiu. Taip, kamščiu, kuriuo užkemšama atsiradusi skylė" (1974.IV.3). Ir čia pat Brazaitis pateikia eilę pavyzdžių, kodėl „kamštis" turėtų išreikšti jį taip lygiai gerai, kaip tiesi gotinė linija Šalkauskį, o vingiuota barokinė linija Mykolaitį: „Dr. Jokantas pajuto skylę redakcijoje (laikraščio „Lietuva". – *A. Mc.*), pasišaukė: eik šen, Juozai, užkimšti; jam reikėjo mokytojo („Aušros" mergaičių gimnazijoje. – *A. Mc.*): eik šen, Juozai. Reikėjo skylę užkimšti (Teologijos-filosofijos. – *A. Mc.*) fakultete, nesipriešinau. Tokios skylės būta ir sukilime (1941 m., prasidėjus vokiečių karui su sovietais; plg. „Aidai", 1973, Nr. 10, p. 439–440). Vienintelis mano nuopelnas, kad nesipriešinau būti kamščiu. O gal nė to nuopelno nebuvo; gal gyvenimo srautas buvo toks, kad savaime mane prinešė ir įkimšo į skylę" (ten pat).

Tai nėra senatviška atgalžiūra ar kuklumas. „Kamščio savimonę" Brazaitis, atrodo, yra turėjęs visą laiką. Ir prieš 20 metų su viršum jis rašė šio straipsnio autoriui: „Vienintelis mano nuopelnas – tik toks, kad lindau į bet kurią skylę, į kurią kas nors turėjo lįsti" (1953, Kalėdos). Metais anksčiau šį „lindimą į skylę" Brazaitis ypač išryškino ilgame laiške prel. M. Krupavičiui, anuometiniam VLIK'o pirmininkui, ryšium su organizuojama Užsienio reikalų tarnyba: „Kai nei Jūs (prel. M. Krupavičius. – *A. Mc.*), nei prof. Kaminskas, nei niekas kitas iš VT (Vykdomosios Tarybos, egzekutyvinio organo VLIK'e. – *A. Mc.*) nesutiko šių pareigų imtis ir kai pabuvo tarnyba be nieko, o darbas reikėjo dirbti, tada sutikau laikinai" (1952.X.5). Brazaitis ėjo, kaip toliau rašo, „ne į raktines pozicijas, o į darbines, į kurias niekas kitas nenorėjo eiti" (ten pat). Užtat jis ir primena VLIK'o pirmininkui, kad jis „pirmasis parūpino trejetą leidinių anglų ir vokiečių kalbomis, nors tada jis tam neturėjo jokios oficialios pareigos ir galėjo nieko neveikti, kaip ir VLIK'o narių daugumas" (ten pat). Tačiau jis čia regėjo tokią baisią tuštumą, jog, net ir neturėdamas tuo metu jokio oficialaus titulo, jis „lindo" į šią

skylę ir ją užkimšo trimis knygomis, skelbiančiomis Vakarų pasauliui lietuvių tautos negandą (plg. „Aidai", 1973, Nr. 10, p. 448).

Dirbti Brazaitis nebijojo ir nevengė, nes darbas jam buvo toji priemonė, kuria jis siekė ir pasiekė savo gyvenimo aukštybių. Todėl, džiaugdamasis savo dukrelės Marytės studijų pažanga bei sėkme, jis drąsina ją, atskleisdamas ir savo paties kelią mokslo eigoje: „Kai rašai apie mokslus, matau Tavyje save patį. Ir aš ėmiau mokslus ne dideliais gabumais, bet darbu, kaip ir Tu" (1962.XII.9). Vis dėlto „darbo arklys", kaip žmonės sako, Brazaitis anaiptol nebuvo. Šiuo atžvilgiu tarp jo ir, sakysime, jo artimo bičiulio Zenono Ivinskio tvylo gili praraja. Ivinskiui darbas iš tikro buvo jo *būsena*: jis dirbdavo ir ilsėdamasis. Net drįstume tvirtinti, kad Ivinskis nemokėjo ilsėtis. Tuo tarpu Brazaičiui darbas buvo *reikalas*: tautinis, visuomeninis, grupinis, šeiminis, asmeninis, tačiau visados tik reikalas, niekad ne būsena, kurios jis negalėtų išsivilkti. Brazaitis turėjo laiko ir net troško laiko, kuris būtų be reikalų. Perduodamas „Į laisvę" redaguoti dr. V. Vardžiui 1959 metais, jis šitaip painformuoja Europos bičiulius: „Pradedu laišką „be reikalo". Nekenčiu jau laiškų nei gauti, nei rašyti, kurie kalba tik apie „reikalus". Ir prieteliam pasakau: užeikit be reikalo. Tikiuos, kad dabar reikalų skaičius sumažės, ir galima bus laiškelius rašyti ar pasikalbėti be reikalų" (1959.VII.29). Reikalą atlikęs arba, pasak jo paties, „skylę" užkimšęs, Brazaitis norėjo būti kaip žmogus, o ne tik kaip „darbininkas".

Tuo, atrodo, pats Brazaitis paaiškina kun. St. Ylai jo keliamą klausimą, „kodėl žmogus keitė savo veiklos linkmę? Kodėl iš literatūros perėjo į politiką kaip tik tuo metu, kai mūsų tautoje nebuvo jokių politinės karjeros galimybių? Berods niekas ligi šiol nebandė šių klausimų išaiškinti" („Tėviškės žiburiai", p. 2). Tačiau ar iš tikro Brazaitis keitė savo veiklos barus bei linkmę? Ar jo veikla kartais nėjo *lygiagreta* anuose baruose? Į praktinę politiką Brazaitis buvo įtrauktas sukilimo, kaip pirmajame straipsnyje minėta, „mobilizacijos keliu" („Aidai", 1973, Nr. 10, p. 440). O kadangi sukilimas,

to paties Brazaičio žodžiais tariant, buvo liudijimas, kad tautai „primestas svetimas režimas buvo smurtas ir melas" (ten pat), tai jis savą „mobilizaciją" pratęsė ir tremtyje, nors čia iš tikro jokios politinės karjeros nebuvo galima padaryti. Bet Brazaitis jos nesiekė nė Lietuvoje. „XX amžiaus" kolektyvo praktiniai politikai buvo dr. P. Dielininkaitis ir dr. I. Skrupskelis: tai jie – ne Brazaitis – mezgė anuo metu ryšius su politinėmis grupėmis, ruošdami kelią demokratinei valstybės santvarkai. Teoriškai betgi Brazaitis politika domėjosi visados: *Servus* (Brazaičio slapyvardis) straipsniai „XX amžiuje" dažnų dažniausiai buvo politinio arba bent visuomeninio pobūdžio. Jis taip pat buvo ir aktyvus deklaracijos „Į organinę valstybės kūrybą" (1936) ruošėjas. Todėl žingsnis į praktinę politiką buvo iš tikro ne veiklos baro keitimas, o greičiau tik šios veiklos sukonkretinimas; veiklos, apie kurią jis buvo tiek daug prirašęs teoriškai.

Tačiau *vidinį* savo paties nusistatymą politinės veiklos atžvilgiu tremtyje Brazaitis yra šitaip nusakęs: „Rezistencija seniai palaidota. Jos paskutinis gražus blykstelėjimas baigėsi su Julijonu (Būtėnu. – *A. Mc.*). O dabar tik vaidyba, vaidyba – tokia, kaip kaimo bernai surengia vakaruškas. Man tebėra koktu, kad esu tos vaidybos artistas, blogiausia, kad virtau artistu" (1952.VII.25). Tais pat metais vėliau: „Politika, žinoma, niekad nebuvo man prie dūšios. Dėl politikos esu tokios pat nuomonės, kaip ir jūs visi ten, gal išskyrus Levą (Prapuolenį. – *A. Mc.*). Tačiau kas nors turi dar terliotis. O jeigu rasčiau už save „durnesnį" ir jam galėčiau užkarti – su pirma valanda tai padaryčiau" (1953, Kalėdos). Tas pat ir trejais metais vėliau: „Bala nematė jų, tų „politikų". Nusibodo ligi gyvo kaulo. Ypačiai, kad tai niekam nenaudingas reikalas. Mieliau imčiau rašyti lietuvių literatūros istorijos konspektą 100 puslapių didumo. O jis jaunimui būtų reikalingesnis už daugelį posėdžių ir kovų dėl valdžios. Jaunimas Amerikoje labai apleistas" (1956, Kalėdos). Brazaitis iš tikro ir tremtyje literatūra tebesidomėjo, ir nemaža atskirais jos klausimais rašė. Kaip matysime vėliau, jis būtų ėmęsis ruošti net ir didžiąją lietuvių literatūros istoriją, jei šis su-

manymas nebūtų buvęs pavėlintas. Trumpai tariant, *Brazaitis keitė ne savo veiklos liniją, o gal tik dvilypės savo veiklos svorį* – pagal jo paties aną prasmeninį „skylės-kamščio" santykį: kuri skylė kuriuo metu buvo didžiausia, tą jis ir užkamšinėjo. Užtat jis ir galėjo peikti mūsų „grynus" mokslininkus, kurių mokslas „nieko nesako dabarties žmogui", o apie save tarti: „Toks, matai, aš ne mokslininkas, o utilitaristas" (1970.I.24). Brazaitis priklauso tai lietuvių kartai – kaip ir visi mes, jo amžininkai, – kuri dar nebuvo „išsispecializavusi" taip, jog nesiduotų įtraukiama į kitokią „skylę", negu ta, kurioje sėdi „specialistai" vakarietiška prasme. Šiuo atžvilgiu jis labai primena Praną Dovydaitį. Argi ir šis nėra buvęs ministras pirmininkas?

Ši pastaba veda mus į tikrąją Brazaičio kaip „kamščio" prasmę, jo paties teiktą sau pačiam: užkimšdamas atsiradusią ar esamą skylę, Brazaitis jautėsi ruošiąs dirvą bei kelią kitiems, kurie jau nebebus „kamščiai". Minėdamas savo bičiulių darbus, jis rašo, esą visados patiriąs džiaugsmo, „kad mano bičiuliai tebekuria, tebežydi... Sau tesu skyręs menkesnę dalį – sakytum, Jono Krikštytojo, kuris turi parodyti kitiems naujus kūrėjus ar jų žiedus" (1971.VI.13), nes, Brazaičio pažiūra, mes „tesame tokia primityvi bendruomenė, kuri kaip kaimenė brenda vis tolyn, ką šalia savęs turi, nematydama" (ten pat). *Brazaitis gyveno pirmtako arba šauklio nuotaika*, perskverbusia visus jo tiek literatūrinius, tiek visuomeninius darbus. Todėl jis niekad nesilaikė įsikibęs į kurią nors „skylę", tarsi būtų joje nebepavaduojamas. Nepakeičiamumo sąmonės Brazaitis neturėjo. Matydamas, kad priauga jaunų jėgų, mėgindavo tuoj pat savą darbą joms užleisti: „Tegu patys dirba, o man jau pakaks; jau metas būti atleistam į rezervą" (1959.VII.29). O jeigu jis šian rezervan nebuvo atleistas ligi pat mirties, tai tik todėl, kad anos jaunos jėgos arba jau buvo „išsispecializavusios" tiek, jog Brazaičio „skylių" užkamšinėti nebenorėjo, arba jos nebesuprato lietuviškosios tragikos ir todėl jau buvo nutolusios sava dvasia nuo Brazaičio kelio.

Gyvendamas šauklio nuotaika, Brazaitis savaime gyveno ir *dabarties matmenyje*: jis nebuvo nei istorikas, rausiąsis praeityje, nei pranašas, žvalgąsis į ateitį. Dabartis buvo tai, kas jį traukė: „Sendamas ir liegdamas, žmogus galvoja apie praeitį ar apie tolimą dabartį, kurios jis pats kurti jau nebegali. Aš pats jaučiuosi priklausąs antrai grupei ir mėginu džiaugtis kitų darbais" (1971.I.27). Šis betgi Brazaičio džiaugsmas nebuvo tik grynas gėrėjimasis; jis buvo kartu ir *raginimas*, kad tų darbų atsirastų kuo daugiausia ir kuo greičiausiai, nes, Brazaičio įsitikinimu, „viskas turi būti savo laiku padaryta" (1974.VII.26) ir priduria savo paties pavyzdį: „Kai prieš metus Fondas pasiūlė rašyti lietuvių literatūros istoriją, atsakiau: reikėjo siūlyti prieš dešimtį metų. Dabar jau tegul kiti rašo" (1972, Kalėdos). Ir kitoje vietoje kiek anksčiau: „Lietuvių fondas buvo užsimanęs, kad rašyčiau lietuvių literatūros istoriją. Jau per vėlu. Paliksim tai jaunesniesiems" (1970.VII.7). Todėl Brazaitis, kaip jau minėta pirmajame straipsnyje (plg. „Aidai", 1973, Nr. 10, p. 442–443), ragino kunigus, kad šie neatsidėtų tolimajai istorijai, o aprašytų savus vyskupus – kankinius; ragino ir mūsų istorikus, kad šie galų gale atveiktų į sovietinį Lietuvos istorijos klastojimą, nes ko nebus padaryta *dabar*, to nebus padaryta niekad.

Šis raginimas ir net tiesiog spaudimas buvo ypač nukreiptas į Z. Ivinskį: „Džiaugiuos, kad Pats esi Vokietijoje", – rašė Brazaitis Ivinskiui. – „Tik ir vėl tavo ištyžtantis Juozas norėtų Tave skatinti, kad sustotum su šaltiniais, o mėgintum ką paleisti į svietą (Ivinskio pastaba šios laiško vietos paraštėje: „Jau leisiu!" – *A. Mc.*). Ir tavo energija neamžina. O jeigu pats tų šaltinių nepanaudosi, kažin ar jie vėjais nenueis, į kitas rankas pakliuvę" (1960.II.14). Po kelerių metų vėl tas pat: „Juk tiek darbo įdėjai Romoje, o ko gero sykį imsi nekvėpuoti, ir išsimėtys medžiaga svetimose rankose. Daryk viską, kad tik suspėtum išleisti" (1969.VI.9). Net prieš pat Ivinskio mirtį Brazaitis, nežinodamas jo padėties, vėl kartoja savo nuolatinį įspėjimą: „Graudu man buvo skaityti „Aiduose" tavo rašinį apie istorikę, kuri daug judėjo, bet nieko pozityvaus nepadarė. Graudu buvo išgirsti, kad „Aidams" rengi rašinį apie

žydus. Sakau, graudu todėl, kad savo jėgas eikvoji mažiems dalykams. Lyg turėtum jėgų perteklių, kurio kupinas buvai jaunesnėm dienom. Visi esame saulėleidžio kelyje. Ir tavo jėgų tegu užtenka tavo didžiajam darbui – Lietuvos istorijai. Čia bus Tau paminklas. Tesulėtina (Dievas. – *A. Mc.*) tavo aistrą dirbti, dirbti, dirbti, kad, sulėtinęs tempą, ilgiau tesėtum Paties mėgstamam darbui" (1971.XII.16). Brazaičio nuogąstis nebuvo be pagrindo: praėjus vienai savaitei po pastarojo Brazaičio raginimo, Ivinskis mirė (1971.XII.24), o praėjus ketveriems metams po Ivinskio mirties, šiojo surinkta medžiaga tebeguli *nepalytėta* ryšulėliuose bei dėžutėse. Savas laikas „Lietuvos istorijai" yra praėjęs ir, atrodo, kad jos jau neberegėsime – nebent pasektume V. Kudirkos įspėjimu, kurį viename laiške cituoja ir Brazaitis: „Jei lietuviai į „Varpą" nerašys, samdysiu žydą" (1974.VI.24). Štai kodėl Brazaitis pakartodamas vadina Ivinskį „tragiškiausia figūra visoje mūsų generacijoje" (1974.VII.26); tragiškiausia todėl, kad jis nejautė dabarties spaudimo. Ši tragika betgi grėsė ne tik vienam Ivinskiui; ji gresia ir visiems mums tremtyje, nes tremtis iš pagrindų yra *dabartis*: ko nepadarysime tremties dabartyje, tas ir liks nepadaryta; tremtis ateities neturi.

2. *Eschatologinė nuotaika*

Savo pamoksle Brazaičio laidotuvių dieną (1974.VII.2) kun. St. Yla yra pavadinęs Brazaitį „visuomeniniu anonimu" todėl, kad jis „nekalbėdavo apie savo darbus, kurių gausa visada jį slėgė; neprisimindavo nemigo naktų, nuovargio, išsisėmimo, o ypač skausmo. Visa tai jis slėpė net nuo artimiausių savo draugų. Slėpė patarnavimus kūrybos žmonėms, visuomenės ir politikos atstovams bei institucijoms. Nepasirašydavo dažnai nė savo straipsnių ar leidinių... Jis nepraleido savo pavardės viešumon, gavęs Šalkauskio vardo ateitininkų premiją; uždraudė prisiminti spaudoje jo 60-ąsias sukaktis" („Draugas", 1974.XII.14, p. 3). Iš sykio atrodo, kad šitoks slėpimasis nesąs nuostabus: ne vienas juk nesipasakoja

ir ne visados savo raštus pasirašo. Tačiau kun. Yla teisingai klausia: „Sunku būdavo suprasti, kodėl šia prasme jis toks jautrus, toks kietas, taip neperkalbamas. Už to viso, aišku, slėpėsi gilesni motyvai, gal ne tiek asmeniški, kiek visuomeniški" (ten pat). Ir kun. Yla pateikia mums šių motyvų interpretaciją: „Jam krisdavo į akis per didelis tautiečių pasinešimas (sustiprintas šio krašto įtakų) ieškoti asmeninių garbių, garsintis savais darbais bei nuopelnais, minėti savus (net nereguliarius) jubiliejus". Tačiau Brazaitis „nėjo viešumon stabdyti tų dalykų, nors dirbdamas spaudoje ir vartodamas taiklų žodį būtų galėjęs. Pasirinko kitą – retesnį kelią, būtent: *pats to viso vengti*. Antras motyvas buvo gal šis. Jis gi buvo sūduvis (kas yra 'sūduvis'? – *A. Mc.*) ir gerai žinojo, gal ir savyje jautė, kaip jautru ir svarbu asmeninis prestižas, noras prasiveržti priekin, pastanga save statyti pirm kitų"; todėl jis tramdęs save taip lygiai, kaip tai, pasak kun. Ylos, buvo darę vysk. P. Būčys, arkivysk. J. Matulaitis, prof. P. Kuraitis – visi sūduviai, stengęsi užgniaužti savyje sūduvinį pranašumo bei išdidumo sfinksą... Brazaitis turėjo nuostabių pavyzdžių iš pačių sūduvių, kaip galima, kaip reikia užmiršti savo asmenį viešajame darbe" (ten pat).

Ši morališkai etninė interpretacija yra gana įdomi, tačiau ji atskleidžia daugiau metodinę *prieigą* prie asmenybės, o mažiau pačią *asmenybę*, nes neatsižvelgia į du visiškai skirtingus Brazaičio „slapukavimo" tarpsnius. Lietuvoje Brazaitis nebuvo didesnis slapukas, kaip kiti anuo metu rašiusieji ar veikusieji. Visi jo spausdinti moksliniai straipsniai ar veikalai 1930–1939 metų yra pasirašyti tikra pavarde (plg. jo darbų sąrašą LKM Akademijos „Suvažiavimo darbuose" III, 1939; fotografinė atspauda Romoje 1972, p. 486–487). Trumpesnius kultūrinio, visuomeninio, politinio pobūdžio straipsnelius „Židinio" apžvalgai jis pasirašinėdavo inicialais „J. A.", kurie buvo visiems žinomi: Juozas Ambrazevičius. „XX amžiaus" vedamiesiems straipsniams jis naudojo anksčiau minėtą slapyvardį „Servus", kaip ir prof. Eretas „Hispanus", kas tautininkų cenzūros laikais buvo suprantama ir net reikalinga. Tremties pradžioje, saugumo sumetimais pakeitęs pavardę ir

kitas asmens tapatybės žinias, virtęs „kitokio amžiaus kaip ir kitokios pavardės" (1974.I.15), Brazaitis, aišku, nenorėjo eiti viešumon savu, nors ir pakeistu, vardu, todėl pirmąsias knygas, vaizduojančias Lietuvos pavergimą ir jos kovą už laisvę, pasirašė „Sūduvio" slapyvardžiu. Tačiau netrukus lietuviškojoje spaudoje, ypač „Aiduose", „Į laisvę", „Darbininke" pradėjo rodytis ir *J. Brazaičio* vardas. Šia prasme Brazaitis net mažiau slėpėsi negu kai kurie kiti mūsų kultūrininkai. Anuo metu Brazaitis tikrai dar nebuvo ir nenorėjo būti „visuomeninis anonimas", nes juo padaro žmogų ne tas ar kitas slapyvardis ar nepasirašytas raštas, o *pabaigos nuotaika – eschatologinė nuotaika* arba jausmas, kad esi priėjęs liepto galą, pasidaręs visuomenei netinkamas, dvasiškai miręs, todėl turįs trauktis į savą kiautą ir nesirodyti – ne tik raštu, bet ir apskritai jokiu ryškesniu veiksmu ir net pačiu savimi.

Ir štai *šitokia eschatologinė nuotaika ištiko Brazaitį 1963 metais*, nors ji ruseno jame jau ir pora metų anksčiau. Tai buvo jo *šeimos lūžis*. Apie jį nekalbėtume, jeigu pats Brazaitis nebūtų jo interpretavęs kaip savos dvasinės mirties ir nesistengęs, kad ir kiti laikytų jį mirusiu: „Turiu būti laikomas miręs, ir mano tylus reagavimas – kaip mirusieji gali reaguoti: tylėti ir nebūti kandidatais į jokias gyvųjų valdžias" (1964.VII.10). Šiai savo „mirčiai" jis ruošė bičiulius dvejus metus. „Negaliu ir dabar niekuo Tau pasigirti. Yra kitokių reikalų, dėl kurių ištisom naktim negaliu akių sudėti ir dėl kurių patyriau, kodėl žmonės tam tikrus išgyvenimus vadina „kartėliu". Būčiau laimingas, jei vieną naktį užmigęs galėčiau nebepabusti ir taip visas problemas ir sau, ir kitiems išspręsti. Rašau Tau, kad žinotum, jog esu užsidaręs kiaute ir kodėl nenoriu net artimiausiems draugams parašyti. Žinai, kad ir šuo sužeistas ieško tamsos ir tylos" (1961.V.29). Metais vėliau: „Nerašiau šiemet jūsų konferencijai (LF bičiulių Vokietijoje. – *A. Mc.*) sveikinimo. Noriu, kad tyliai ir nepastebimai susigyventumėt, jog manęs nebėra" (1962.IX.5). Galop: „Mano laiškai nėra linksmi, o kai kada, anot Jūsų, ir juodi. Dėl to ir stengiuos nė draugams nerašyti. O priežastis ta, kad, kai mano šį laišką gausite, aš būsiu jau vėl tokis pat

vienas visame name kaip Ugniagesių gatvelėje (Kaune, kur Brazaitis turėjo kambarį ilgus metus. – *A. Mc.*). Tad jei skelbiama, jog kovotojai žuvo ar dingo be žinios, tai laikykite ir mane dingusiu be žinios iš viešojo gyvenimo. Man bus miela, kad mano vardas niekur daugiau nebus minimas" (1963.II.28). Kaip iš Brazaičio laiško savo dukrelei Marytei (1963.II.12) patiriame, žmona sakiusi jį paliksianti 1963 m. kovo 5 d. Šis tad laikas ir pradeda tikrąjį Brazaičio *slėpimosi tarpsnį*, kuriam tinka minėtas kun. Ylos klausimas: „Kodėl šia prasme jis toks jautrus, toks kietas, taip neperkalbamas" (ten pat, p. 3). Atsakymą duoda pats Brazaitis sava tiek moterystės, tiek jos lūžio interpretacija.

Ši interpretacija yra minima ne viename anuo metu rašytame Brazaičio laiške, ypač savo dukrelei, tačiau plačiausiai ir aiškiausiai Brazaitis ją yra išdėstęs laiške Z. Ivinskiui. Todėl pacituosime šį laišką čia išsamiau, nes jis turi neatstojamos reikšmės suprasti anai eschatologinei nuotaikai: „Vieną naktį – tai buvo prieš keletą metų – pasijutau, kad silpsta kvėpavimas. Belaukdamas, iki susitvarkys ar visai iš tvarkos išeis, pasijutau, kad stebiu savo išgyvenimus lyg iš šalies, lyg pašalinis žmogus. Jokios baimės, jokio sentimento. Tik pagalvojau: o matai, kaip lengva žmogui numirti, – ir netekau sąmonės. Taip tada išgyvenau galimą greitą fizinę mirtį. Dabar vienu momentu pasijutau taip pat lyg iš savęs išsinėręs ir bestebįs dvasinės mirties procesą, vykstantį palengva, natūraliai, trūkstant šaknims viena po kitos, kurios buvo pririšusios prie gyvenimo. Ir tame savo mirimo procese mačiau nutrūkstant šaknį, siejusią su kraštu. Tas prievartinis nutrūkimas tada pažadino kovoti, draskytis, stengtis tą šaknį atgaivinti – tai buvo vadinamosios laisvinimo pastangos. Mačiau, kaip po 20 metų trūko ir nutrūko šaknis, kuri siejo su šeima. Jai nutrūkus, nebeliko už ko kabintis. Kapituliacija ir dvasinio mirimo procesas jau buvo neišvengiamas. Kai geri bičiuliai mėgino įkalbėti, kad imčiau amerikoniškai – 'easy'; kad užmirščiau, kas buvo ir įvyko, ir iš naujo imčiau gyventi, nesiginčijau su jais. Tik jutau, kokis nuotolis tarp manęs ir jų galvojimo. Momento blykstelėjime savo egzistencija paju-

tau vedybų sakramentinę prasmę, kuri verčia jausti visai kitaip, nei sveiko proto bičiuliai patarinėjo. Aš pajutau, kad dviejų tapimas vienu yra toks organiškas, kad vienybės suardyti ir dviejų buvimo grąžinti nepajėgia jokie divorsai. Priešingai: juo tavo antroji pusė giliau skandinas, juo tau skaudžiau, ir skausmą apramins tik vieno ar antro mirtis.

Šeimos šaknies nutrūkimas yra pasisukimo punktas. Toliau jau savaime trūkinėjo ir mažosios šaknelės. Pirmiausiai tai pajutau su draugais... Stebėjau, kaip ima trūkinėti ir fizinės šaknelės – nervai, kurių sutrikimas kaitaliojasi tai ilgais nervų uždegimais rankose, tai išijom, kurie neleidžia pajudėti, tai nemiga naktim ir ištižimu dienom, tai trumpais atminties ar sąmonės praradimais. Tai lėto mirimo procesas. Seku jį be susijaudinimo ir prisiimu jį su rezignacija: jei negalima jo paskubinti, reikia vegetuoti ligi galo ir pakelti naujus smūgelius ir smūgius, kaip atpildą už savas klaidas ir klaideles...

Tokį procesą pajutęs, pasiskubinau padaryti išvadas – trauktis iš gyvenimo srovės į pakraščius; tegul gyvenimas rieda toliau su naujais žmonėmis, o man, anot Herbačiausko, pakaks, pakaks. Gyvenimo srovei sveika, jei eis pirmyn, o ne dairydamasi į sustojusius ar išmestus į pakrantę. Dėl to stengiuosi, kad mano vardas dingtų iš viešumos. Dėl to, mielas Zenonai, ir mano žodis bičiuliams jau nebereikalingas. Nebeturiu jau žodžio uždegančio, padrąsinančio. Tai nereiškia, kad būčiau išsižadėjęs to, kas įprasmino per eilę metų mūsų judėjimą. Tai reiškia prisipažinimą, kad aš asmeniškai nebuvau vykęs tų idėjų vykdytojas. Seku iš tolo tomis pačiomis idėjomis gyvenančius bičiulius. Ir be jokio pavydo džiaugiuosi jų pasisekimais... Džiaugiuos visais tais, kurie kalnų neverčia, bet kurie sugeba kurstyti namų židinėlį, nes iš tikrųjų jame auga tolimos distancijos ateitis asmeninei laimei ir visuomeninei gerovei. Tiems, kurie reiškiasi visuomenės darbais, tegalėčiau linkėti, kad išvengtų mano kelio, kad dėl visuomeninio darbo neprarastų šeimos...

Taigi išvada, Zenonai: nelauk iš manęs žodžio viešumai; mano žodžiai jau išsakyti; nekreipk bičiulių dėmesio į ma-

ne; geriau apeik mano vardą tylom – žiūrėk į mane ne kaip į „kovoje kritusį – *gefallen*", bet kaip į „dingusį be žinios – *vermisst*"... Tie žodžiai yra skirti Tau. Gal juos būčiau parašęs ir be tavo laiško sugestijų. Kažkaip nutiko, kad Tau pirmajam ligoninėje (1943 m. žiemą Ivinskis buvo smarkiai apsinuodijęs smalkėmis ir ilgai gulėjo Kauno miesto ligoninėje. – *A. Mc.*) prisistatė pora (Brazaitis vedė 1943.II.16. – *A. Mc.*), kuri žadėjosi būti laiminga; Tave pirmąjį painformavau, kada sudužo tai, kas turėjo būti amžina; dabar Tave pirmąjį ir vienintelį informuoju, kaip nutiko, kad išėjau iš gyvenimo srovės ir stojau į vegetuojančių ir mirštančių kelią" (1963.VII.24).

Šis laiškas yra aiškus savaime, ir kiekviena svetima interpretacija tik sugadintų jo prasmę. Nebent galėtume tik pridurti, kad šio lūžio kaltę Brazaitis padalijo abiem pusėms lygiomis, rašydamas savo dukrelei: „Dėl šios nelaimės, kuri, deja, nėra Holivudo filmas, kalta ir mamytė, kaltas ir aš" (1962.XII.29).

3. *Šauklio nuotaikos pergalė*

Tačiau ar Brazaitis iš tikro išėjo „iš gyvenimo srovės"? Nuo jo pradėtos skelbti „dvasinės mirties" ligi jį ištikusios tikrosios mirties praėjo juk net 13 metų (1961–1974). Kas tad yra šis tarpsnis Brazaičio gyvenime? Dingimas be žinios? Ir štai čia savaime veržiasi klausimas: ar neatsitiko Brazaičiui taip, kaip ir pirmiesiems krikščionims? Jeigu tikėsime egzegetais, tai Naujojo Testamento knygų atsiradimo metu krikščionys gyvenę eschatologine nuotaika, būtent: pasaulio galas esąs čia pat, ir Kristus ateisiąs dar jų kartos eigoje. Tačiau Išganytojas vis „vėlinosi" ir „vėlinosi". Kas tad beliko jiems daryti? Ne kas kita, kaip būsimąjį galą (*éschaton*) sudėti į Viešpaties rankas, o patiems imtis kasdieninio darbo. Nes anos valandos nežino net nė angelai danguje. Užtat kiekvienas eschatologinis *žmogaus* nuosprendis yra klaida. Šią tad klaidą mėgino daryti ir Brazaitis. Laikydamas save išmestu

„į pakrantę", jis – bent kurį laiką – nesuvokė, kad šeimos galas nėra nei pasaulio galas, nei net asmens galas; kad gyvenimo srovė teka toliau ir kad nė vienas – taigi nė pats Brazaitis – negali iš jos išsijungti sava „galo nuotaika", kaip iš jos nesugebėjo išsijungti nė pirmieji krikščionys. Ir bičiuliškai patenkinta šypsena skaitome Brazaičio tolimesnius laiškus, rašytus jau po jo šeimos sudužimo, kuriuose aiškiai jausti, kaip Brazaitis pamažu, tačiau tvirtai vairuoja, Bažnyčios istorikų žodžiais kalbant, į „Konstantino epochą", vadinasi, į šauklio bei kūrėjo nuotaikos pergalę kovoje su eschatologine žlugties nuotaika.

Kai dr. J. Grinius kreipėsi 1963 metų pavasarį į Brazaitį, siūlydamas jam imtis keleto konkrečių uždavinių, šisai jam atsakė labai neviltingai: „Tik dabar atsiliepiu į tavo draugišką ir pilną susirūpinimo laišką su konkrečiais pasiūlymais. Sutinku juos kaip tavo geros širdies ženklą. *Bet visa tai jau ne man* (m. pbr.)" (1963.V.5). Tačiau po metų jau pats Brazaitis pradeda truputį pajuokti aną savo nevilтį: „Šiek tiek mano padėtis yra panaši į Tolstojaus Balkonskio padėtį, kada jis prieš mirdamas girdi, kaip jam sako, kad reikia palaiminti sūnų; jeigu taip reikia, mano jis, tai ir atlieka, ko iš jo norima" (1964.VI.9). Taip ir Brazaitis: „Buvau jau atsisakęs atlikti, ko iš manęs norima – pasakiau enciklopedijos redaktoriams: užteks, tegul jau rašo kiti. Bet va, mielas Puzinas skundėsi, kad mielas Jonas (Grinius. – *A. Mc.*) atsisakęs rašyti apie Vaižgantą, Merkelis iš viso neprišaukiamas, ir kelinta savaitė vargstu su tuo, ko kiti nenorėjo padaryti" (ten pat). Ana pirmykštė „kamščio" ir „skylės" sąmonė atgyja Brazaityje visu stiprumu, ir jis imasi to, ką turėtų atlikti kiti, tačiau ką *gali* ir jis pats. O toliau, dar aiškiau: „Bičiulių taryboje jau visi metai neinu pareigų, bet kaulijo, įkalbinėjo, kad „reikia", ir nusileidau į kompromisą – sutikau taryboje būti nariu, tik jokiu būdu ne pirmininku" (ten pat). Taigi tasai „dingęs be žinios" grįžta į savuosius ir jungiasi į aukščiausiąjį LF bičiulių organą. Prasideda ir kūrybiniai planai: „Su Maceinos 'Niekšybe' („Niekšybės paslaptis" Amerikoje pasirodė Brazaičio rūpesčiu. – *A. Mc.*) jaučiausi atidavęs, ką dar

privalėjau gyviesiems draugams. Dar jaučiuosi kaltas mirusiems draugams ir noriu kaip nors ištesėti rezistencijos istoriją iki galo – buvau beveik pusę perleidęs per „Darbininko" atkarpą. Jei ne „Vaižgantas", gal jau būčiau metmenis baigęs. Knyga turėtų išeiti prieš metų pabaigą" (ten pat).

Be abejo, ana eschatologinė nuotaika Brazaičio nepaleido ilgą laiką; net būtų galima įrodyti, kad ji ėjo *lygiagreta* su tolimesniais jo kūrybiniais užmojais. Brazaitis nuolatos kartodavo: „Paskutinę duoklę draugams laikau atidavęs" (1964.IV.15). „Mano visi darbai jau baigti. Atidaviau, ką stengiau, rezistencijai. Atidaviau draugams... ir dabar beliko tas vienas 'Darbininkas'" (1965.VI.24). „Mano pavardė reklamai nieko nesako ir, be to, jokie raštai daugiau ta pavarde nebepasirodys" (1966.IV.l). Iš kitos betgi pusės, taip pat nuolatos minėdavo naujus savo planus bei pasiektus laimėjimus; šauklys vis nugalėdavo apokaliptiką: „Propagandisto pareigas tebeeinu" (1969.XI.18).

Ir iš tikro! „Buvau užsidegęs daugiau padaryti. Siūliau „Marian" išversti angliškai tavo „Sąžinės perteklių" (straipsnis paskelbtas „Drauge" 1969 m. – *A. Mc.*) ir išsiuntinėti visiems Amerikos vyskupams ir katalikiškiems laikraščiams. Bet tie, kurie tai galėtų padaryti, tebegyvena apatija ir nenori suprasti reikalo prasiveržti toliau už lietuviško kiauto. Nežinia, ar pasiryš. Abejoju. Sutikau didelį šaltumą" (1969.XI.18). Tai tik planas. Užtat toliau jau visiškai konkretus darbas: „Paskutinis mano „patarnavimas" draugams buvo brošiūra apie vyskupą Brazį su jo pranešimu lietuvių religiniame kongrese. Laikiau, kad tai ištisa programa lietuviams egzilams. Nors pavėlavo daugiau kaip metus, bet kun. Dabušio dėka vis dėlto išėjo" (ten pat). Toliau ir vėl planai: „Kitas man seniai ramybės neduodąs reikalas – tai Lietuvos vyskupai kankiniai" (ten pat). Apie šį planą bei jo įvykdymą esame rašę pirmajame straipsnyje (plg. „Aidai", 1973, Nr. 10, p. 442–443), tad jį čia tik primename kaip įrodymą, kiek Brazaitis tokių planų turėjo ir juos pamažu, bet atkakliai vykdė.

Po dvejų metų atsiranda naujas ir taip pat įvykdytas užmojis: „Dabar „susirgau" Eretu. Man rodės, kad mes jam

neparodėm pakankamai šilumos ir pripažinimo. Kai sakau „mes", turiu galvoje visus lietuvius ar bent lietuvius katalikus. Buvau tyliai sumanęs rašyti jo biografiją, bet sumanymą sutrukdė Pats žinai kas (ligos paaštrėjimas. – *A. Mc.*). Sustojau dabar bent prie mažesnės apimties projekto" (1971.III.15). Ir apie šį projektą esame rašę (plg. „Aidai", 1973, Nr. 10, p. 442). Todėl ir jį čia įrikiuojame tik kaip pavyzdį. O po dvejų metų vėl naujas sumanymas: „Buvo kilusi mintis, „kol atsiminimas neišblėso" (1974.I.15), paruošti Zenono (Ivinskio. – *A. Mc.*) lietuviškų straipsnių rinkinį, kuriame būtų tik tie straipsniai, kurie liečia nepriklausomos Lietuvos kelią. Buvo sudarytas ir planas, atrinkti straipsniai. Nors po „Ereto" buvau pasakęs, kad daugiau jokių knygų neorganizuosiu, bet pagal paruoštą projektą buvau numatęs pusę tos knygos pats padaryti" (1973.VI.13), būtent: „Zenono biografiją, kiek ją greitosiom galima restauruoti iš jau paskelbtos apie jį medžiagos ir iš jo laiškų" (1974.I.15). Šis sumanymas nebuvo įvykdytas tik todėl, kad LKM Akademija „patarė neleisti, nes šiemet (t. y. 1973) pasirodysiąs Zenono „Lietuvos istorijos" tomas. Taip maniškai suprastas paminklas ir liko nepastatytas" (ten pat). Todėl vėliau Brazaitis ir gailėjosi Akademijos paklusęs: „Gavau žinią iš prof. Liuimos, kad numatė visus Zenono raštus išleisti. Bet kada? Kai Zenonas bus primirštas? Kai jo tomai nebebylos dabarčiai. Jei nebūtų atkalbėję, šiandien jau turėtume Zenono biografiją su rinkiniu straipsnių, kurie liečia nepriklausomą Lietuvą. Pusė medžiagos buvo suorganizuota" (1974.VII.26). Anksčiau minėtas dabarties matmuo šiuose Brazaičio žodžiuose išeina aikštėn visu ryškumu: reikia daryti viską dabar, nes dabartis yra tai, kas apsprendžia žmogų. Z. Ivinskio raštai, išleisti po 10 ar 20 metų jau nebeturės tos reikšmės, kokios jie turėtų dabar. Užtat Brazaitis juos tuoj pat ir organizavo.

Nutraukęs šį darbą, Brazaitis betgi ėmėsi kito, gal patiės reikšmingiausio rezistencijai kaip įnašui į kovą už tautos laisvę, būtent: buvo sumanyta M. Raišupio veikalą „Dabarties kankiniai" (Čikaga, 1972) „versti angliškai. Prašė kun. Bal-

čiūnas, kad paredaguočiau. Šiuo tarpu turėjau drąsos atsisakyti, nes tą visą gerą, vertingą medžiagą reiktų aukštyn kojom apversti. Nuo to atsisakiau, bet pakliuvau į kitą skylę. Religinei šalpai remti draugija Čikagoje leidžia Lietuvos Katalikų Bažnyčios Kronikas vienu leidiniu. Paprašė mane įvado. Tokiam dalykui negalėjau atsisakyti. Sugaišiu savaitę, dvi, bet parašysiu. Bet šovė mintis paprašyti, kad atsiųstų visą kronikų tekstą. Čia ir įkliuvau. Tekstai buvo surankioti iš laikraščių, davė kalbą taisyti – dokumento charakterio neliko. Teko lyginti su originalais ir atitaisinėti. O tų atitaisinėjimų buvo tiek, kad vienai kronikai turėjau prirašyti praleistus 24 puslapius, kitai 20 puslapių. Iki atstačiau originalinį tekstą, man išėjo ne dvi savaitės, bet pusė metų" (1974.IV.3). Tačiau tik šio kruopštaus darbo dėka turime dabar *autentinį* dokumentų rinkinį, liudijantį religijos padėtį Lietuvoje. Tai pastaba, verta dėmesio, ruošiant tų pačių Kronikų antrąjį tomą: dokumentinis charakteris čia yra pats svarbiausias.

Vėlesniame laiške Brazaitis guodžiasi ryšium su Kronikų paruošimu, kad „manau, tai bus jau mano paskutinė duoklė tam reikalui" (1974.VIII.27). Tačiau žodis „paskutinis" šio meto Brazaičio darbuose, nors ir dažnai kartojamas, kiekvieną sykį reikšdavo dar tik „priešpaskutinis". Taip buvo ir su Lietuvos Katalikų Bažnyčios Kronika: ir ji buvo dar priešpaskutinė. Po jos tuojau Brazaitis pradėjo darbą apie Pr. Padalį. „Net keistai ėmiau jį skubinti: vieną naktį begalvodamas priėjau išvadą, kad jei neparašysiu apie Padalį, taip ir liks neparašyta. Tą pat naktį atsikėliau ir pradėjau. Būtų jau seniai baigta, bet žmonės į paklausimus nesiskubino atsakinėti. Pats tekstas jau surinktas, belieka tik korektūros" (1974.VIII.27). Jas Brazaitis dar suspėjo perskaityti. Suspėjo duoti nurodymų spaustuvei ir paprašyti, kad šią studiją išsiuntinėtų kaip „Į laisvę" priedą. Tačiau paties baigto darbo Brazaitis jau nebeišvydo: jis iš tikro buvo jau – paskutinis, prasmeniniu būdu peržengęs net jo mirtį.

Visais šiais duomenimis čia anaiptol nenorime pateikti Brazaičio amžiaus pastarojo dešimtmečio istorijos. Jais tik no-

rime parodyti, kad ana „galo nuotaika", pažadinta šeimos suirimo, nevirto Brazaičio būsena. Be abejo, ji kryžiavosi su jo vis sunkėjančia širdies liga ir todėl žadino nuolatos kartojamus posakius: „paskutinis", „jau ne man", „ta pavardė jau nebepasirodys" ir t. t. Tai visiškai suprantama. Betgi iš kitos pusės, ana nuotaika pamažu rimo, dilo, nė kiek nekliudydama Brazaičiui kurti – net vis didėjančiu greičiu. Pasitraukęs iš praktinės politikos, į kurią jo širdis niekad nelinko, jis grįžo į visuomeninių klausimų svarstymą bei šio svarstymo organizavimą knygų pavidalu. Buvęs knygos žmogus pradžioje, Brazaitis juo liko ligi pat savo gyvenimo pabaigos.

Grįždamas į knygą, Brazaitis grįžo pamažu ir į visuomeninę viešumą, iš kurios jis tarėsi šeimos žlugtimi išsijungęs. Priartėjus jo 70-osioms amžiaus metinėms, Brazaitis, tiesa, prašė laikraščių redakcijas šios sukakties neminėti. Tačiau kai dr. J. Girnius, „Aidų" redaktorius, į šį prašymą atsakė paties Brazaičio žodžiais, jungiamais su jo paruošta knyga apie prof. J. Eretą, esą „turime kalbėti apie žmones, kol jie yra gyvi", kartu pranešdamas, kad šio straipsnio autorius rašysiąs apie aną sukaktį, Brazaitis nebeprotestavo ir nebegrasino, kaip tai buvo daręs – ir tai gana atkakliai – savo 60-ųjų amžiaus metinių proga. Todėl nors šeimai yrant Brazaitis ir jautėsi tarsi sužeistas šunelis, nors ir manėsi turįs ieškotis tamsos bei tylos, bet pamažu jis nugalėjo aną „galo nuotaiką" arba ją bent nuslėgė sava pirmtako, šauklio ar, kaip jis pats sako, propagandisto savimone ir neliko nei tamsoje, nei tyloje. Jis kalbėjo ligi pat paskutiniojo akimirksnio ir vis labiau nėrėsi iš jo paties ieškotos tamsos: LKM Akademijos suvažiavime Bostone 1973 rugsėjo 2 dieną Brazaitis jau stojo publikos akivaizdoje skaityti paskaitos „Akademija tautos kryžkelėse" (plg. „Aidai", 1974, Nr. 2), o maždaug metais anksčiau jis jau buvo iškentęs „visą pašlovinimo ceremoniją" (1972.VI.13), priimdamas pirmąją kun. J. Prunskio įsteigtą žurnalistikos premiją. Paties žmogaus susigalvota ir kartais net susikurta „eschatologija" išblunka ir darosi net juokinga akivaizdoje tikrosios asmeninės eschatologijos, kuria yra mirtis.

4. *Dvasinis testamentas*

Brazaičiui mirus, mes, esantieji Europoje, greitai sužinojome, kad jis norėjo būti palaidotas be kalbų ir be vainikų, kad prašė nestatyti ant jo kapo paminklo ir todėl nepaliko nė įrašo tokiam paminklui, kaip tai yra padarę ne vienas iškiliųjų mūsų tautos asmenų – tiek Lietuvoje, tiek tremtyje. Tačiau mes tuojau klausinėjome, ar Brazaitis nepalikęs kokio nors „dvasinio testamento", vadinasi, kokio nors paskutinio žodžio, *esminio žodžio*, kuriuo išreikštų savo linkėjimą mums, dar užtrunkantiesiems. Deja, toks testamentas nesirodė. Apie jį nekalbėjo nė Brazaitį lankiusieji paskutinėmis jo gyvenimo dienomis. Jo dukrelė Marytė šitaip vaizduoja paskutinį savo atsisveikinimą: „Mūsų atsisveikinimas, kaip visuomet, buvo liūdnas ir graudus. Bet šį sykį tėtukas mano ranką palaikė ilgiau ir taip žiūrėjo į mano akis, kad atrodė jo visas gyvenimas tą momentą švystelėjo – Lietuva, karas, išeivija, šeimos tragedija. Pabučiavau tėtuką, išėjau, ir tai buvo paskutinis mūsų atsisveikinimas" (1974.XII.19); atsisveikinimas *bežodis*. Žodingesnis buvo atsisveikinimas LF bičiulių tarybos pirmininko dr. K. Ambrozaičio: „Man teko Velionį aplankyti lapkričio 24 d. Fiziškai ligos pakirstas, bet skaidraus proto, pilnas sentimento ir vilties, kad dar kai kuriuos darbus galės užbaigti. Trumpame paskutiniame pasikalbėjime jis apgailestavo, kad nesuskubo tinkamai paminėti ir visuomenei pristatyti savo draugų (Ivinskio ir Padalio), ir prašė mažą jo paruoštą knygelę apie Padalį išsiuntinėti kaip „Į laisvę" priedą ir išreiškė viltį, kad gal kas nors užbaigs jo įpusėtą darbą apie Ivinskį. Dėkojo bičiuliams už teisingą veiklą, siūlė būti realistais, imtis darbų pagal šio momento reikalavimus ir apskaičiuoti savo jėgas. Po 4 dienų, lapkričio 28 d., užbaigė savo gyvenimą, pilną nerimo, pavojų ir darbo" (*LF*, JAV ir Kanados Lietuvių fronto bičiulių biuletenis, 1975 m. vasario mėn., 1–2). Tai paskutiniai nurodymai bei prašymai, tačiau tai ne dvasinis testamentas. Atrodė, kad Brazaitis mirties akivaizdoje nėra taręs pasiliekantiesiems jų laukiamo esminio žodžio: *ką jis mums palieka.*

Ir vis dėlto tokio žodžio esama. Tai Brazaičio laiškas jo dukrelei, rašytas 11 metų prieš mirtį, tačiau mirties akivaizdoje, todėl *testamentinis* tikra šio žodžio prasme. Jame Brazaitis nusako, ką jis palieka ir kas yra būdinga tiek jam pačiam, tiek ir jo bičiuliams kaip pagrindinis jiems linkėjimas. Todėl šis laiškas peržengia šeimos rėmus ir virsta tikru dvasiniu Brazaičio palikimu. Jį tad, kaip ir ankstesnį laišką Ivinskiui, pacituosime čia beveik ištisai: „Šis laiškutis trumpas ir keistas. Juo noriu Tave įspėti, kad su manim reikalai blogėja. Ar nuo judėjimo, ar nuo ko kito mano širdies raumenis pradėjo ištikti tokie nerviniai spazmai, kad kiekvieną kartą nežinau, ar atlaikysiu skausmus, nes jie užima net kvapą. Jei vaistai ir toliau nepagelbės, tai susitaikink su mintimi, kad vieną dieną mano laiško nebegausi. Turtų jokių Tau nepaliksiu, nes, žinai, jų neturiu. Savo gerą vardą – deja, ir to dabar nustoju (čia Brazaitis turi galvoje savo šeimos irimą. – *A. Mc.*). Beliks Tau iš manęs du dalykai – *nonkonformistinė dvasia* (išskirta A. Maceinos. – *Red.*), ėjimas prieš srovę, ne su minios mada; man rodos, ir Tu jau esi tos dvasios... Na, paliksiu ir dar savo meilę Tau, kuri yra didesnė, negu ją mėgstu rodyti. Paliksiu Tau ir *savo tikėjimą* (išskirta A. Maceinos. – *Red.*), kad nonkonformistinės dvasios žmogus tada jaučiasi laimingas, kada jis ne „bitniku" virsta, bet kada gali ką nors gero kitiems padaryti. Ar Tu šito pasitenkinimo nesi patyrusi? Man pačiam tai vienintelis ir brangiausias atlyginimas už visus vargus. Jei Dievulis padarys man malonę ir leis juos baigti, tai mano šis laiškelis Tau bus lyg testamentinis – be sentimentų ir be linkėjimų" (1963.II.3).

Tai ir yra Brazaičio dvasinis testamentas: *jis palieka mums nonkonformistinę dvasią, aną ėjimą prieš srovę, nesitaikymą prie minios madų ir tikėjimą, kad tik šitokios nuotaikos bei elgesio žmogus gali jaustis laimingas.* Po šio laiško Brazaitis dar gyveno 11 su viršum metų. Bet jo testamentas galiojo. Jis jo neatšaukė ir nepakeitė. Priešingai, jis džiaugėsi visais, kurie šią nonkonformistinę dvasią rodė, ir liūdėjo, kur jos neregėjo. „Pradžiugina tas faktas, kad kun. Yla labai sėkmingai dirba su ateitininkais, ir naujausia jų generacija daros „opozicija" da-

bartinio liberalistinio gyvenimo stiliui. Lyg grįžta laikai, kada ateitininkai buvo atsiradę. Čia didelė viltis artimiausiai ateičiai" (1971.I.27). Tai Brazaičio testamentinis žodis *ateitininkams*: atgaivinti ateitininkų kilmės nuotaiką nepasiduodant aplinkai ir nesusitaikant su šios aplinkos gyvenimo stiliumi, vis tiek ar ši aplinka būtų rusiškai nihilistinė ar amerikoniškai liberalistinė. Užtat Brazaitis liūdėjo žiūrėdamas į kai kuriuos „jaunesnius dabartinius Bičiulių vadus. Jie praranda rezistencijos dvasią ir ima dairytis koegzistencijos su gyvenimo srove, nors ir yra labai gerų norų bei pasiaukojimo. Bet jiems trūksta šviesos. Amerikos liberalų akademikai yra stipresni ir labiau įtaigoja pačių Bičiulių vadus tiek visuomeniniame veikime, tiek literatūroje" (1972.I.6). Tai Brazaičio testamentinis įspėjimas *Lietuvių fronto sąjūdžiui*: nepaversti rezistencijos koegzistencija, vis tiek ar ši būtų sambūvis su politiniu priešu tėvynėje, ar su dvasiniu priešu svetur. Nes koegzistencija kaip tik ir yra ėjimas pagal srovę. O srovė visados yra srovė: ji nusineša su savimi, nutolindama žmogų nuo jo pradžios ir tuo pačiu nuo jo paties.

Testamentinis Brazaičio palikimas iš tikro yra ne kas kita, kaip linkėjimas išlaikyti mūsų pačių tapatybę, įbrėžtą jau pačioje mūsų kilmėje: *esi ne tas, su kuo eini, bet tas, iš kur ateini.* Štai kodėl Brazaitis, tik atvykęs į Ameriką, jau prieš 20 su viršum metų kalbėjo apie reikalą kelti bei ugdyti mumyse pasipriešinimo dvasią: „Mano galvoje, nors ir sausoje, išdžiūvusioje, kunkuliuoja mintis – gelbėti kas galima; gelbėti jaunimą, kuris dabar auga, studentus, gimnazistus. Bet kaip, dar man neaišku. Tariamės keliese, kad reikia atgaivinti rezistencijos dvasią, suburti buvusios praeities rezistencijos žmones, pritraukti jaunimą ir sukelti jame simpatijų pasipriešinimo dvasiai – pasipriešinimo niveliuojančiam amerikonizmui. Tai planas, svajonė. Ją mielai vykdytum, darytum, daužytum kakta į sieną" (1953.V.15). Pasipriešinimo dvasia arba ryžtas išlikti tuo, kuo esi, buvo Brazaičio pagrindinė gairė jo paties būtyje, ir šią gairę jis perdavė dvasiniu savo testamentu visiems, kurie siejasi su juo tautine bei idėjine kilme: „jaunimo mintis prikabinti prie senesnės kartos idealų" (1957.IV.15).

Štai Brazaičio pasipasakojimas, kaip jis interpretavo save patį – ne tyčiomis kokioje nors autobiografijoje (apie ją ar atsiminimus jis nė negalvojo), bet tik progomis, vadinasi, visiškai netyčiomis savuose laiškuose, visados rašytuose širdimi. Praleidome čia jo interpretaciją objektyvinio gyvenimo sričių, kaip politika, lietuvybė, Amerika, žurnalistika, literatūra bei menas, nes tai esame truputį jau lietę pirmajame straipsnyje, ir tai plačiai bus nagrinėjama dr. J. Girniaus ruošiamoje Brazaičio monografijoje. Mirties metinių proga norėjome tik aplankyti jo kapą be paminklo, parymoti prie jo valandėlę ir pamąstyti apie šio kapo priglaustąjį *kaip žmogų*, prisimindami jo paties žodžius: „Visi mes ton pusėn keliaujam. Tokia jau mūsų buvimo tvarka. Bet kai tai paliečia kiekvieną asmeniškai, jautiesi vienišesnis, lyg apiplėštas" (1971.XII.16).

TASAI NEPAŽĮSTAMASIS IVINSKIS

1. Tikslas ir šaltiniai

Atidesnis skaitytojas tuoj pat, be abejo, pastebės, kad šio straipsnio antraštė yra parafrazė Amerikoje dirbusio garsaus prancūzų chirurgo Alexis'o Carrelo knygos „Man the Unknown – Tasai nepažįstamasis žmogus" (1935). Kodėl autorius savoms mintims pasirinko šią parafrazę? Dėl tos pačios priežasties, dėl kurios ir Carrelo *šitaip* pavadino savą veikalą, būtent: žmogaus organų, jų sąrangos bei sandoros aprašymas dar anaiptol nepasako, kas ir koks yra žmogus pats savyje. Net ir po smulkiausių tyrinėjimų jis pasilieka tasai nepažįstamasis, kurio gelmės pro organus nebyloja ir iš jų veikmens negali būti paskaitomos. Bet argi kitaip yra ir su mokslininkais bei menininkais? Ar jų veikalų išskaičiavimas, surūšiavimas, kritinis įvertinimas apreiškia jų žmogiškąjį Aš? Argi kitaip yra ir su *Zenonu Ivinskiu*? Mes jį pažįstame kaip istoriką ir visuomenininką. Mes jau esame suregistravę ar greit suregistruosime jo paskelbtus bei nepaskelbtus raštus ir jo eitas pareigas įvairiose įstaigose, organizacijose, sąjūdžiuose. Visų šių jo darbų vaizdas iškils ryškiai prieš mūsų akis. Tačiau ar pro šį vaizdą prabils Ivinskis žmogus?

Pomirtiniuose straipsniuose apie Ivinskį dažnai rašoma: „Prof. Z. Ivinskis nebuvo užsidaręs istorijos kiaute, kaip kas galėtų manyti. Jis buvo linksmas, socialus ir draugiškas, šeimos ir visuomenės žmogus"[1]. „Visiems draugiškas, nuošir-

[1] Dr. *V. Gidžiūnas* OFM. Istoriko Zenono Ivinskio netekus // „Draugas", 1972.I.28.

dus, optimistas, atviras, jis laimėdavo daugelio simpatijas"[2]. Jis „visada ir visiems buvo toks mielas, laukiamas bičiulis, svečias, kuris mėgdavo 'gerai ir daug' pavalgyti, deklamuoti įvairiomis progomis 'Veiziek, onta'[3], padainuoti 'vai Juz, Juzeli' ar plastiškai išreikšti 'Pražydo jazminai po langu'"[4]. Visa tai yra tiesa. Dar daugiau: pro visus šiuos apibūdinimus byloja Ivinskio pokštininko prigimtis, kuri leidosi net karikatūrinama – ne piešiniais (karikatūristų mes juk neturime), bet pamėgdžiojimu linksmojoje studijų savaičių dalyje: susiseges švarką ne į tą sagą, dideliais šuoliais, linguodamas priekin, mostaguodamas viena ranka, įžingsniuoja scenon Ivinskio 'antrininkas'. Visi kvatojasi ir ploja, atpažindami jame nuolatinį šių savaičių paskaitininką. Kvatojasi ir pats Ivinskis. Jis vargu kada nors krėtė pokštų sąmoningai. Tačiau pokštininkiška buvo visa viršinė jo elgsena, nešiosena, eisena, kalbėsena. Ir jam buvo smagu, kai savo 'antrininke' linksmavakario valandomis jis visa tai išvysdavo.

Betgi visiems yra žinoma, kad kiekvienas pokštininkas – sąmoningas ar nesąmoningas – slepia savyje gilios tragikos bruožų. „Juokis, pajacai, nors plyštų iš skausmo tau širdis" – ši žinomos arijos eilutė kaip tik ir išreiškia aną pokštininkiškąją prigimtį: ji juokiasi, esti linksma, draugiška, atvira, tačiau savo gelmėse nešioja skausmą bei graudulį. Ar ne toks buvo ir Ivinskis? „Europos LF Bičiulis" rašo, esą mūsų uždavinys „lieka priminti Zenoną žmogų, kokį mes jį matėme, jautėme ir džiaugėmės tokį turėdami" (p. 11). Bet ar iš tikro mes *Zenoną – žmogų* (ne istoriką, ne visuomenininką, ne dėstytoją) matėme ir jautėme? Ar jis nėra likęs tasai nepažįstamasis, kuriuo džiaugėmės, nepastebėdami, kad džiaugiamės tik jo sielos 'organais', neatskleidžiančiais pačios šios sielos bei jos gelmių?

[2] Zenonas Ivinskis: jo darbai tekėjo gilia ir plačia srove // „Darbininkas", 1971.XII.29.

[3] V. Joniko eilėraštis „Veiziek" rinkinyje „Brangmens", Brooklyn, 1951, p. 7.

[4] „Europos LF Bičiulis", 1971, Nr. 2, p. 11–12.

Tai klausimas, kuris autoriui savaime kilo, beskaitant *tuo pačiu metu* pomirtinius straipsnius apie Ivinskį ir paties Ivinskio laiškus pradedant 1949 m. rudeniu, išvykus jam iš Vokietijos į Romą. Nuo to laiko ligi jo profesūros Bonoje vasaros semestrą 1963 m. (ne 1964 m., kaip tai dažnai spaudoje kartojama)[5] mūsų susirašinėjimas buvo labai dažnas ir labai atviras. Gal tik savo dienoraščiuose, kurių yra likę trys tomai, Ivinskis buvo atviresnis, nes juos jis rašė pats sau, kaip tai buvo daręs savo metu ir Lietuvoje. Ir štai, iš šių jo laiškų kaip tik ir iškyla tasai nepažįstamasis Ivinskis. Tai pajautė ne tik šio straipsnio autorius. Tai jaučia ir kiti, vartydami jo laiškus. Sakysime, „Aidų" redaktorius dr. J. Girnius vienaname laiške autoriui pastebi: „Tą pačią dieną, kai atėjo Zenono mirties žinia, perėjau jo laiškus – didelį pluoštą. Straipsniuose jis liko lyg suvaržytas, bet laiškuose kai kur tiesiog valančiškai jautei jo stilių – taigi ir žmogų" (1972.II.4).

Ivinskio laiškai užtat ir yra geriausias šaltinis atskleisti bent iš dalies anam nepažįstamajam jo žmogiškumui; pabrėžiu: *bent iš dalies*, nes dar nėra atėjęs laikas skelbti šiuos laiškus ištisai. Jie pasakoja apie įvykius, kurie yra mums dar per daug artimi, ir apie asmenis, kurie yra arba dar gyvi arba tik neseniai mirę. Ištisų laiškų paskelbimas sukeltų šiuo metu neapsakomo erzelio. Tai viena. Antra, šio straipsnio autoriui rūpi ne Ivinskio laiškuose vaizduojami asmens ar aprašomi bei vertinami įvykiai, bet *pats Ivinskis*. Kitaip tariant, Ivinskio laiškai čia laikomi šaltiniu ne spręsti apie juose minimą tikrovę, bet pažinti jam pačiam, būtent: kaip jis šią tikrovę išgyveno ir vertino. Todėl, cituodamas Ivinskio laiškus, autorius išleidžia visus asmenvardžius, juos pažymi raide 'N'; visas aplinkybes,

[5] „Lietuvių enciklopedijos" pastaba, esą Ivinskis „Bonos universitete 1964.II.22 gavo *veniam legendi* baltų bei lenkų istorijai ir tapo šio universiteto profesoriumi" (t. XXXVI, p. 257), reiškia ne jo dėstymo pradžią, bet tik jo habilitacijos perkėlimą (*Umhabilitierung*) iš Kauno į Bonos universitetą: šiuo formaliu aktu, išsisėmusiu iškilminga paskaita, rektoriui dalyvaujant, Ivinskis tapo Bonos universiteto privatdocentu ir juo išbuvo ligi 1969.VII.8 d., kai universitetas suteikė jam profesoriaus titulą (apl. *Professor*). Tačiau Bonos universitete dėstyti Ivinskis pradėjo vasaros semestrą (anuo metu V.1) 1963 metais.

kurios leistų atpažinti tą ar kitą žmogų; jis palieka tik Ivinskio pažiūrą, jausmą, kritiką, viltį ar nevilt̨į; jis palieka betgi įstaigų, organizacijų ar sambūrių pavadinimus, nes kitaip pakibtume ore, nežinodami, kam Ivinskis savo mintis taiko.

2. *Žmogus ir visuomenė*

a. *Gamtos* Ivinskis beveik neregėjo. Gyvendamas Romoje ir dažnai lankydamasis Vokietijoje, jis gražiausią Europos kelią nuo Lugano ligi Freiburgo/Br. pravažiuodavo visados naktį: „Tikrai man yra gera naktį keliauti, o dieną veikti" (1956.VII.28). Užtat jis regėjo *žmogų*. Apie Ivinskį teisingai sakoma, kad jis ėjęs *„ad fontes* – į šaltinius"[6]. Ir tai tinka ne tik jo keliui į istoriją, bet ir jo keliui į žmogų: ir žmogaus akivaizdoje jo žvilgis skverbėsi *ad fontes* – į gelmes, nepasitenkindamas jo paviršiumi ir net juo nepasitikėdamas, nors šis ir labai gražiai atrodytų. Zenonas, šis linksmuolis ir atviruolis, kažkaip suklusdavo susidūręs su žmogumi akis į akį. Kažkoks savaimingas nepasitikėjimas kildavo jo sieloje, nes „ne visuomet puikus fasadas parodo, kas yra pačiame kieme giliau" (1956.XI.10). Todėl jis ir mėgindavo žvilgterėti, kas yra aname „kieme giliau". Jis turėjo gabumų dirstelėti į šį „kiemą", jį apibūdinti, palyginti jį su fasadu ir pasidaryti iš to išvadų, nes esti padėčių, kai žmogus, atrodęs toks pažįstamas, kai tik atveria ano gilesnio „kiemo" duris, nustebina šiuo nauju vaizdu. Susitikęs seniai matytą bičiulį, Ivinskis rašo: „Šį kartą man atsivėrė tas N., kurį atsimenu iš anno 1948 Schwäbisch-Gmünd, t. y. tokį erzlų, nesukalbamą, priekaištaujantį ir priekabių ieškantį" (1954.XI.10). Ir apie kitą žinomą asmenį po ilgo nesimatymo: „Pats N. man paliko silpnoką įspūdį, ypač savo rankraščiais" (1956.XII.27). Palyginęs vieno asmens praeitį su paregėta dabartimi, Ivinskis teigia: „Man darosi įspūdis, kad N. labai atsiliko nuo filosofijos ir apskritai nuo mokslo. Nieko neveikia, sulėkštėjo. Tik kavu-

[6] Metus baigiam nekrologais // „Darbininkas", 1971.XII.29.

tė, krupnikėlis etc. pasidarė dažni dienos paįvairinimo atributai" (1951.XI.13). O ryšium su vienu straipsniu Zenonas šitaip apibūdina mums gerai pažįstamą žmogų: „Ar matei, kaip N. nesiseka rašyti apie N.? Blogesnio straipsnio aš negaliu įsivaizduoti. Surinkti tokie vienas su kitu nesideriną gabalai; papasakota apie N. konfliktą su N. Baisiai nevykusiai. O galėjo būti toks šaunus straipsnis, lyg iš vario nulietas" (1957.I.21). Arba vėl: „Kai N. pradeda biznį, skolinasi iš kitų kapitalo; kai jį baigia, visi kiti jam skolingi" (1957.I.21). Šitokiais trumpais, tačiau vaizdingais, dažniausiai kritiškais ir net neigiamais apibūdinimais yra perpinti visi Ivinskio laiškai. Ivinskis buvo mielas svečias kitur ir pats mielai svečius priimdavo. Todėl jis visados turėjo nemaža lankytojų tiek Romoje, tiek Bonoje. Beveik kiekvienas, kuris užklysdavo į šiuos miestus, užeidavo ir pas jį. Jeigu betgi šie lankytojai būtų žinoję, kaip juos Ivinskis išgyvens ir apibūdins, tikriausiai būtų ne vienas vengęs savo „žygio". Mandagi svečio šypsena apsilankymo metu niekad nesuklaidindavo Ivinskio: pro šį besišypsantį fasadą jis visados ieškojo ano gilesnio „kiemo" ir ne sykį tarėsi jį radęs.

Ypač erzino Ivinskį žmogaus nenuoširdumas arba, kaip jis pats vadino, hipokrizija. Matydamas, kad aš per daug žmogumi pasitikiu, jis įspėja mane: „N. laiškas yra nenuoširdus, pilnas hipokrizijos, ir aš tau patarčiau iš esmės į jį nesileisti. Žinoki, turi reikalą su nenuoširdžiais partneriais. Tam turiu daug įrodymų ir labai naujų" (1957.I.21). Vėl apie visiškai kitą asmenį: „N. visada galima gražiai išklausyti, bet nepatarčiau jo sugestijų per daug paisyti" (1955.XII.15). Visu aštrumu Ivinskis smerkė kai kieno mėgstamą knaisiojimąsi po savo artimo privatinį gyvenimą: „Yra žmonių, kuriems rūpi kitų žmonių gyvenimo intymioji pusė galbūt kaip tik todėl, kad jie patys gal turi kitiems nematomą iš paviršiaus 'požeminį kanalą'. Tariant, kad kiti žmonės tokius požeminius kanalus taip pat turi, yra noro po juos pasivaikščioti" (1955.II.7). Su tokiais žmonėmis Ivinskis buvo labai atsargus, jais nepasitikėjo, apie juos geros nuomonės neturėjo, nors jie šio jo nusistatymo, galimas daiktas, *visiškai* nejautė. Ir kitiems

šitokių žmonių atžvilgiu jis sakydavo: „Nepatariu toliau žengti, nepatariu daugiau praverti negu 'salioną' ir labai draugišką veidą rodyti" (1955.II.7). Savo ruožtu jis pats buvo pasiryžęs tokiems žmonėms gerokai atkirsti: „Keista, kad mūsų ne vienas, kurie vis moko kitus ir pamokslauja, nesilaiko elementaraus dėsnio ir lyg kokie š...vabaliai vis mėgsta apie kitų asmenišką gyvenimą kalbėti, domėtis, raustis etc. Aš manau, kad tiems, kurie nenorės nuo to amato atsisakyti, reikės parodyti tam tikro kietumo" (1955.VII.5). Kai kam Ivinskis tokio 'kietumo' ir yra parodęs: „Prieš tokią demagogiją kirtau griežtai ir aiškiai iš peties" (1954.X.30). Apskritai Ivinskis apie žmones geros nuomonės neturėjo. Išskyrus vieną kitą artimąjį, daugumos atžvilgiu jis buvo nusiteikęs labai kritiškai. Žodžiai: 'meluoja', 'intrigantas', 'nenuoširdus', 'pavydus', 'pasipūtėlis', 'demagogas' mirgėte mirga Ivinskio laiškuose, liesdami tiek dvasiškius, tiek pasauliškus, tiek visuomenininkus, tiek politikus. Beskaitant Zenono laiškus, autoriui savaime atėjo į galvą Romaino Rolland'o žodžiai: *„Je suis soūl des hommes; je les vomis* – nuo žmonių man svaigsta galva; aš jais vemiu". Man atrodo, kad šitokį jausmą Zenonas yra ne sykį turėjęs, ir gal kaip tik čia glūdi didžiausia jo sielos paslaptis. Baigdamas savo kalbą prie Ivinskio kapo, Bonos universiteto Filosofijos fakulteto dekano įgaliotinis prof. H. Lützeleris tarė velioniui: *„Ave, pia anima* – Sveika, švelnioji siela"[7]. Zenonas iš tikro buvo nuostabiai švelnios sielos, todėl niekaip negalėjo susitaikinti su žmonių melu, kylančiu kaip tik iš vidinio sugrubėjimo.

Tai tinka ir jo nusistatymui *moters* atžvilgiu. Mirus 1946 m. Lietuvoje pasilikusiai jo žmonai, Ivinskis ištisą dešimtmetį naujos gyvenimo palydovės nesiieškojo. Tačiau atsidūręs Romoje, toje celibatininkų tvirtovėje (Romoje esama juk netoli 10 000 kunigų!), jis pasijuto baisiai vienišas. „Esu toks vienišas ir, išskyrus tris reverendus, neturiu jokių bičiulysčių" (1950.XI.24). Tas pat po poros mėnesių: „Jau 17-tą mėnesį gyvenu Romoje, o kine buvau gal tik kokius 6–7 kartus. Esu

[7] „Europos LF Bičiulis", 1971, Nr. 2, p. 8.

vienišas, bet toji vienatvė nebaisi. Mano draugų vis mažėja" (1951.II.15). Ir vėl: „Mano horizontai dabar bjauriai siauri. Su N., N., N. kartais du, o geriausiu atveju tris kartus per mėnesį susimetame pas mane, nuliejame vynelio, pasikalbame – ir viskas" (1951.XI.24). Net ir Kūčias, šį šeimos vakarą, Zenonas paprastai praleisdavo vienas. Tai jis karčiai pasakoja po kelerių buvimo Romoje metų: „Prieš pat Kūčias apsireiškė N. ir kvietė Kūčioms, kurios kolegijoje (Šv. Kazimiero. – *A. Mc.*), kaip girdžiu, dideliai išvėsusiai ir be nuotaikos praėjo. Atsakiau aš N.: ketverius metus kolegija manęs į Kūčias nekvietė, tai ir šiemet nevyksiu. Be to, lyg ir vėlu, nes žmogus nelauki su kvietimu paskutinės minutės. Kūčių vakarą rašiau prie labai sūrios silkutės N. knygos recenziją" (1954.I.2). Todėl Romoje netrukus Zenonas pradėjo svajoti apie šeimos židinį: „Medžiagos vis gausėja ir horizontai plečiasi. Šiaip esu labai vienišas. Pasiilgstu gero šeimos židinėlio" (1951.III.8). Bet kol kas tai buvo tik ilgesys, nesusijęs su jokia konkrečia tikrove. Pamažu betgi šis ilgesys darėsi vis aiškesnis. Zenonas pradėjo filosofuoti: „Ar moteris nėra šešėlis: kai vejiesi, jis bėga; kai bėgi, tai jis tave vejasi" (1955.IX.20). Šio straipsnio autoriui yra gerai žinoma, kad pats Zenonas daugiau bėgo, negu vijosi. Tačiau kiti, patyrę jo ilgesį ir regėdami smarkiai žengiant jo amžių, panūdo būti 'piršliais' ir sustabdyti šį jo bėgimą, pririšant jį prie tos ar kitos jų kandidatės. Bet Ivinskis ir čia suklusdavo kiekvieną kartą, savaime pajausdamas, kad 'piršlių' užmojai yra savanaudiški. Todėl savo laiškuose jis baisiai kietai tyčiodavosi iš tokių 'piršlybų'. Vieną iš tokių 'piršlių' Ivinskis šitaip apibūdina: „N. visokių šaltinių pinigai yra geri, svarbu, kad jie būtų doleriai ar svarai. Net Ivinskį galima ištekinti už N. (šitoje vietoje N. reiškia ne asmenvardį, o vieną būdingą aplinkybę. – *A. Mc.*), ir tuo reikalu jį lankyti bent keliolika kartų per 6 savaites tik tam, kad pašonėje būtų N. (irgi aplinkybė. – *A. Mc.*) moteris, kurią jis buvo ištekinęs gal gaudamas vėl šį tą" (1957.I.21). Pačių jam peršamų kandidačių atžvilgiu Zenonas buvo kritiškas ir vaizdingai pastabus. Apie vieną rašo: „Niekada nesutikčiau turėti savo gyvenimo draugės tokios nuo Olimpo mokytojos" (1954.XI.15).

Apie kitą: „Gana protinga mergaitė, tik apie viską galvoja biznio kategorijomis. Pagalvojau, gal ir meilę iš jos reiktų pirkti piniginėmis kategorijomis" (1956.X.7). Dar apie kitą: „Tokiu būdu vienos 'dulcinėjos' ... jau nebetekau. Esu dideliai patenkintas. Tokių nesveikų ženklų pas ją ne nuo šiandien jau buvau pastebėjęs" (1956.X.30). Apskritai „aš dabar panomis per daug neužsileidžiu" – apibūdina Zenonas tuometinį nusistatymą. Net ir tada, kai prie jo sukiojosi tuo *pačiu metu* trys kandidatės, savotiškai šypsodamasis rašė: „Aš per tą laiką nesidaviau per daug išmušamas iš vėžių. Priešpietėmis lankiau archyvus ar bibliotekas, o naktimis rašiau „Lietuvių enciklopediją". Kai gausi IX tomą ir versi raidės J puslapius, kur bus Z. I., tai vis bus tavo bičiulio vargšo Zenio rašyta, kai čia pat iš dviejų kontinentų sėdėjo panytės" (1956.X.7). Šis jo apdairumas, reiklumas, kritiškumas net jam pačiam kartais darėsi nejaukus. Tame pačiame laiške, kuriame jis mini anas iš dviejų kontinentų sulėkusias mergaites, jis pastebi, kur visa tai veda: „Vėl grįžtu prie knygų. Šiandien sekmadienis, puikus oras, saulė žeme ridinėjas, bet aš sėdžiu vienas savo 'chalupkoje' ir bijau, kad visko rezultatas nebūtų tokis, kad aš grįšiu į pirmąjį išeities tašką, iš kurio pradėjau" (1956.X.7). Laimei ši jo baimė nepasitvirtino: Zenonas vedė 1957 m. antrą sykį.

b. Visuomenė – šalia mokslo – buvo vienas iš plačiausių Ivinskio veiklos barų. Kas jis čia savo gyvenime nėra buvęs: Studentų ateitininkų sąjungos valdybos sekretorius ir vicepirmininkas (1927–1929), „XX amžiaus" redakcijos narys (1936–1940), sukilimo pastatytos Lietuvos vyriausybės narys (1941), Savišalpos komisijos pirmininkas (1945), Lietuvos Raudonojo kryžiaus valdybos narys (1945–1947), VLIK'o Užsienio reikalų tarnybos valdytojas (1952), Baltų instituto narys ir daugiakartis jo pirmininkas (1953–1971), Lietuvių katalikų mokslo akademijos vicepirmininkas (1956–1971), Europos Lietuvių fronto bičiulių valdybos narys ir ilgametis jos pirmininkas (1956–1971), lietuvių gimnazijos Vokietijoje švietimo komisijos narys (1965–?), nekalbant jau apie jo pareigas įvairiose trumpalaikėse komisijose. Visa tai įjungia Ivins-

kį į veikliausių mūsų visuomenininkų eiles. Šios betgi plačiašakės veiklos akivaizdoje tenka truputį žvilgterėti, paties Ivinskio žodžiais tariant, kas yra aname jo visuomeniniame „kieme giliau". Veikla juk yra tik fasadas. Tačiau kaip Ivinskis šį savo paties fasadą išgyveno bei vertino? Kas yra buvusi jam visuomenė: jo vidaus išraiškos laukas ar gal jo dvasios slogutis?

Kažkoks įgimtas pareigingumo bei atsakingumo jausmas vertė Ivinskį nesipurtyti, kai jam buvo dedama ta ar kita visuomeninė pareiga. Tai ypač išėjo aikštėn siūlant jam imtis VLIK'o Užsienio reikalų tarnybos (URT) valdytojo uždavinį. Tuo metu jis buvo Romoje ir jau buvo įsigyvenęs į studijinį darbą archyvuose. Tačiau pasiūlymui atėjus, jis rašo: „Aš nenorėčiau užsitraukti priekaišto, kad vis bėgu nuo darbo, kad esu nedrausmingas, kad netikiu idealais. Tad nestatau klausimo dėl savo asmens iš esmės. Jeigu jūsų kolektyviai bus jau sutarta, kad tikrai nebėra kitos išeities, kad aš naudingesnis pas jus, tai šoksiu į tą man labai šaltą vandenį" (1951.XI.18). Pastarieji žodžiai sakyte sako, kad visuomeninė veikla Ivinskiui nebuvo *savaimingas* dalykas. Kaip skeptiškas jis buvo žmogaus atžvilgiu, taip lygiai skeptiškas jis liko ir visuomenės atžvilgiu. „Man imponuoja N. gryniausios intencijos, jo amžinas noras visuomenei visokias, kad ir didžiausias aukas lyg tam Molochui sudėti... Grynos ir geros intencijos, bet kaip dažnai priešingi rezultatai: šoka atgal tiesiog į kaktą lyg koks bumerangas" (1954.V.21). Ivinskis regėjo, kad visuomeninė veikla, būdama įvairi savo esme, išsekina žmogų ne tik tuo, kad atima jam laiko ir jėgų, bet ypač tuo, kad ji *reikalauja vis keisti darbą*. Tai Ivinskis ypač pajuto, kai 1954 m. jam buvo pasiūlyta būti lietuvių gimnazijos Vokietijoje direktoriumi. Spaudžiant jį jo bičiuliams net iš Amerikos, šį sykį Zenonas pasipriešino kaip tik anuo minėtu pagrindu: „Dabar N. sau pasiėmė kompetenciją patvarkyti mane į direktorius, nors tokiu niekad niekur nesu buvęs ir jokios praktikos neturiu. Vieną kartą į URT, kitą sykį į direktorius, dar ateis eilė – pagal N. suprantamą rezistencijos dvasią, – turėsiu jo nurodymu eiti į parašiutininkų mokyklos vedėjus ir t. t. ir t. t. Šitaip LF (Lie-

tuvių fronto. – *A. Mc.*) vyrai mėtysis ir ieškos pagal N. receptą tik progų skyles užkaišioti" (1954.VII.4). Į paguodą, esą direktoriaus pareigos būsiančios tik laikinės, Ivinskis atsikirto: „Aš turiu būti parengėjas, įvedėjas vis kitiems. Ar kiti maži vaikai?" (1954.V.28). Net gąsdinimas, esą viešoji opinija jam pasidarysianti nepalanki, Zenonas nepabijojo: „Aš viešų opinijų nė kiek nebijau. Pagaliau iš VLIK'o pasitraukus, ne tik geroka spaudos dalis, bet ir privatūs pažįstamų laiškai gerokai užgrūdino" (1954.V.21).

Tačiau tai, rodos, yra vienintelis atvejis, kai Ivinskis, net spaudžiamas, visuomeninės pareigos neprisiėmė. Prisiimtas gi pareigas ėjo ir toliau, nors ir suvokė, kad jos blaško ir, kaip tas bumerangas, atsisuka prieš patį jo sviedėją. „Vieną naktį atsibudęs pagalvojau: man jau 47 m., o kiek laiko beliko gyventi, kad galėčiau tą vertingą medžiagą sunaudoti (Vatikano etc.). O aš tikrai nedovanotinai dabar blaškausi. Mudviejų draugų metodai šiuo atveju nėra mudviem pavyzdys" (1955.VII.5). Šie žodžiai buvo parašyti ryšium su Ivinskio ryžtu palikti Europos Lietuvių fronto bičiulių vadovybę, išsivaduojant tuo iš paskutinės visuomeninės naštos ir susitelkiant tik prie anos vertingos medžiagos. Tačiau šio ryžto jis neįvykdė, o visuomenė, kaip Molochas, nesuprato, kad jį reikia nuo visokių pareigų išlaisvinti. Net ir 1971 m. vasarą, kai Ivinskis jau aiškiai nešiojo savo veide mirties žymių, ir „graudžiai atsisakinėjo, kad atleistume jį nuo pirmininko pareigų", šis Molochas vieno bičiulio žodžiais pastebėjo: „Sutik, profesoriau, bent palaidosime iškilmingai kaip pirmininką"[8]. Ir jis sutiko... Ir buvo palaidotas kaip pirmininkas. Vėliau, kalbėdami apie Ivinskio aistrą mokslui, matysime, kaip šis visuomenės spaudimas atsisuko prieš ją pačią: „tiesiog į kaktą lyg koks bumerangas".

Politinių pareigų tiesiogine šio žodžio prasme Ivinskiui teko imtis tik vieną sykį, tapus jam VLIK'o URT valdytoju (1952). Šios tarnybos uždaviniai buvo: palaikyti ryšius su ano meto įstaigomis Vokietijoje, derinti VLIK'o veiklą su Lietu-

[8] Ten pat.

vos diplomatų veikla, malšinti įvairius šalia VLIK'o vis gemančius veiksnius veiksnelius, kad šie neišeitų iš bendrų rėmų ir nepradėtų kenkti bendrai laisvinimo kovai. Megzti santykių su svetimaisiais (su amerikiečiais Miunchene ir su vokiečiais Bonoje) Ivinskiui nebuvo sunku. Jau Tiubingene, dirbdamas Lietuvos Raudonajame kryžiuje, jis buvo gerokai pramokęs anglų kalbos, o iš savo studijų meto mokėjo gerai vokiškai. Be to, jis turėjo drąsos ir savotiško gabumo prieiti, kaip jis pats sako, „ir prie pačių didžiųjų" (1952.I.12). Todėl šia prasme jis buvo VLIK'ui tiesiog nepamainomas žmogus. Sunkiausias betgi dalykas Ivinskiui buvo suvesti sandoron ar bent pokalbin pačius lietuvių veikėjus. „Aš ieškau kelių ir būdų suvesti žmones bent elementaraus savitarpio pasitikėjimo forma. Ar pasiseks, dar nežinau" (1952.I.12). Šiam reikalui Zenonas dėjo didelių pastangų. Pats būdamas, pasak Lützelerio, *pia anima*, jis ir politikus norėjo padaryti sukalbamus. Deja, čia jis atsidaužė tarsi į kokią sieną. „Pfulingenas (ten buvojo anuo metu VLIK'as. – *A. Mc.*) 'įjungia' žmogų taip, kad ir nieko nenuveiki, ir vis laiko neturi. Pfulingene pradedi blaškytis lyg išgąsdinta avis: straksi, lakstai, o tos naudos labai maža" (1952.II.2). Atėjęs politikon iš naujo sąjūdžio, Ivinskis senųjų politikos negalėjo pakelti: „Gana aiškiai pasisakiau prieš mūsų senųjų politikų *sukirmijusią* (jo paties pabraukta. – *A. Mc.*) politiką" (1952.IX.9).

Tai nebuvo tik akimirksnio nuotaikos pažadintas pasisakymas. Tai buvo įžvalga į aną „kiemą giliau", padvelkusį atgrasa, kurią Ivinskis šitaip išreiškė: „Bendrai man visa politika taip įgriso, kad aš pasiilgau savo knygų ir, jau kartą grįžęs prie jų, nebesiduosiu priviliojamas į 'Pfulingeną'. Tuo vardu aš čia suprantu visą politinį kompleksą" (1952.V.23). Dar daugiau: „Politika yra baisus išradimas žmonėms ir jų charakteriams gadinti. Nė su pyragu prie jos manęs daugiau neprivilios" (1952.VII.11). Jis pritarė manai tezei, esą „politika yra pati menkiausia vertybė, todėl *ją* reikia aukoti kitoms, o ne kitas jai", ir čia pat pridūrė: „Ties ta vieta (mano laiško. – *A. Mc.*) susimąsčiau. Susimąsčiau todėl, kad prisiminiau, kaip aš turėjau daug geresnes vertybes paaukoti po-

litikai. Ir kokia iš to nauda? Iš dabartinės pačių geriausių savo draugų laikysenos mano reikalu matau, kad jie vis tik politiką, greičiau 'politinio momento' įkarštį (anot Balučio, 'karštą orą') laiko svarbesniu dalyku už kultūrines ar kitas vertybes. Prieš dvi savaites vieno brangaus bičiulio lūpomis buvo pasakyta, kad be Vatikano archyvų lietuvių kultūros istorijos rimtai rašyti negalima. O paskui vis tik Zenis buvo aukojamas tai 'menkiausiai vertybei'. Bijau, kad neišsipildytų 100% N. žodžiai: 'Istoriką pagadino, o politiko nepadarė'... O taip širdyje sopa, ir vis dar norisi teoretiškai surasti bičiulį, kuris pasakytų: 'Zeni, blogai darai, važiuok atgal Romon'" (1952.IX.10). Tačiau didelių paskatų čia jam nereikėjo. Jau 1953 m. pradžioje Ivinskį matome vėl Romoje. Vėliau jam atrodė, kad darbas URT buvęs tik išvyka „poros mėnesių gastrolėms" (1954.V.21). Tačiau jų pakako, kad politinė atgrasa išaugtų Ivinskyje ligi nepakeliamybės.

Lietuvybės likimas užsienyje buvo Ivinskiui, kaip ir daugeliui kitų, pirmaeilis rūpestis. Atvykęs Romon, jis baisiai piktinosi, kad Lietuvai taip menkai atstovaujama Vatikano bibliotekoje, vadinasi, kad ankstesnieji Lietuvos atstovai užsienyje ir jos kultūros skleidėjai pačioje Lietuvoje savo pareigų nėra atlikę: „Sakykite, ką daryti, kad Vatikane tiek maža knygų apie Lietuvą. Juk buvome tikri kiaulės Lietuvoje, kurie nesiuntėme. Kai kuriuos tiesiog norėtųsi pakarti. Toks apsileidimas" (1949.XI.12). Kitoje vietoje: „Keista, kad Vatikano bibliotekoje nerandami nei N., nei N. Ir šiaip iš lituanistikos maža kas yra. Tiesiog ant N. apmaudas paėmė. Lenkų skyrius labai dailus, o mūsų baugu žiūrėti. Čia surinkti visokie turizmo prospektai, statistikos biuleteniai, ir tai turi vaizduoti Lietuvą!" (1949.XI.8). Bet Ivinskį jaudino ne tik šis knyginis menkas Lietuvos atstovavimas. Jis pasigedo jo kiek vėliau ir asmenine lytimi. Juk iš Lietuvos, artėjant bolševikams, buvo pabėgę didžiuma intelektualų. Beveik visi jie susitelkė Vokietijoje. Tačiau, prasidėjus emigracijai į užjūrius, nebuvo jokio plano, kaip šiuos intelektualinius išteklius padalyti. Kiekvienas elgėsi sava nuožiūra. Ir tai kėlė Ivinskiui ne tik rūpesčio, bet vėliau ir skausmo, kad toks stiprus intelektualinis bran-

duolys, buvęs Europoje, išskido ir pradingo užjūrio kasdienoje: „Šiandien mūsų intelektualai bei šviesuoliai arba paskendo kasdieniame gyvenime, arba kiti nuėjo per daug į administracinius bei komitetinius reikalus, o tikrą kultūrinį darbą dirbančiųjų beveik nebėra... Sakykite, ką dabar mums dešimtų dešimtys koledžų dėstytojų begali duoti, išskyrus tik duonos riekutę su sviestu sau ir šeimai? Kai visi, kas tik galėjo, važiavo ir veržėsi galvotrūkčiais į laimės šalis, mes, be abejo, žiauriai neplaningai ir labai stipriai apsinuoginome Europoje. Apsinuoginimas jaučiamas kiekviename žingsnyje, kai reikia santykiauti su kitų tautų intelektualais ir t. t. Ir šiandien niekas negalvoja, išskyrus kai kuriuos bandymus VLIK'e, tuos nuogumus pridengti" (1954.V.19). Šis kultūrinis apsinuoginimas Europoje kaip tik ir buvo priežastis, kodėl Ivinskis ėmėsi tokios daugybės įvairių įvairiausių darbų, turinčių parodyti Lietuvą pasauliui. Jis jautėsi esąs lietuviškosios kultūros atstovas užsienyje ir todėl nepraleido beveik jokios progos pakalbėti arba parašyti apie Lietuvą, nors visa tai jį ir traukė nuo jo tiesioginio uždavinio.

Prieš dvidešimt metų dar buvo daugiau vilties, kad mes, kurie palikome tėvynę, vėl jon grįšime. Bet štai Ivinskis ir šiuo atveju buvo gana skeptiškas – ne pasaulinių pakaitų, bet *mūsų pačių* atžvilgiu. Pakaitas, kurios sudarytų mums sąlygas grįžti Lietuvon, tikėjo ir pats Ivinskis. Tačiau jis abejojo, ar daug bus tokių, kurie panorės jomis pasinaudoti: „Netikiu, kad atsirastų daug idealistų, kurie rizikuotų grįžti, palikdami namus (nuosavus), patogumus, puikius baldus, šaldytuvus, auto. Ypač bus tokius sunku parkviesti, jei nebus rytiniame Pabaltijyje šimtaprocentinio saugumo" (1952.V.13). Būdinga, kad į gausias šeimas Ivinskis žiūrėjo kaip į pirmąsias, kurios nebegrįš: „Vaikų prieaugliaus skatinimas šeimoje, žinoma, yra puikus dalykas. Bet tikėki, iš Amerikos pirmiausiai negrįš šeimos, kurios nėra taip *beweglich* (judrios. – *A. Mc.*). Šeimos su dideliu prieaugliu pasiliks naudinga trąša svetur" (ten pat). Šiandien, kai lietuviai visuose kontinentuose iš tikro yra gražiai įsikūrę, Ivinskio pesimizmas, atrodo, pasitvirtintų labai dideliu procentu.

Tremtyje gana greitai ėmė kurtis viena po kitos lietuviškos įstaigos įvairiems tikslams, sakysime: Šv. Kazimiero kolegija Romoje lietuvių kunigams, gimnazija Hiutenfelde lietuviškajam jaunimui auklėti bei lavinti, Baltų institutas moksliniam tyrinėjimui priekin stumti ir jo rezultatams skelbti. Su kiekviena šia įstaiga Ivinskis turėjo artimų ryšių, čia gyvendamas arti jos, čia net būdamas jos nariu. Įdomu tad patirti, kaip jis žiūrėjo į šias įstaigas. Kad jis jų reikalą bei vertę pripažino, matyti jau iš to, kad pats uoliai dalyvavo visų jų veikloje tai paskaitomis, tai vadovavimu. Tačiau ir čia jis nebuvo toks beatodairis jų gerbėjas, kaip galėtų atrodyti iš paviršiaus. Ir čia jis regėjo aną „kiemą giliau", kėlusį jame kritikos ir kartais net atgrasos jausmų.

Pirmoji įstaiga, su kuria Ivinskis susidūrė, buvo Šv. Kazimiero kolegija Romoje. Bet kaip tik šiai įstaigai ir tenka daug karčių žodžių. Praleisdami visus konkrečius atvejus, asmenis bei reikalus, paminėsime čia tik bendrą Zenono nuotaiką bei įspūdį: „Nuotaikos Romoje bjaurios... Tikrai liūdna... Jeigu ir dar daugiau vyno gerčiau, – jau pažinau jį iš pirmo stikliuko: skonis būtų tas pat, kaip ir visos statinės", – rašo jis atvykęs po kelių savaičių (1949.X.24). Anksčiau minėta žmogaus hipokrizija jaudina Ivinskį tuo labiau, kad jis jos regi ir tarp dvasiškių: „Mes dažnai pasijaudindavome dėl visokių fariziejizmų. Bet tos tendencijos, kurios mus nervindavo, čia (Romoje. – *A. Mc.*) nė kiek ne mažesnės ir matosi ryškiau (1949.XI.8). Ir truputį vėliau: „Šiaip Romoje tos pačios tendencijos, tie patys rūpesčiai, tas pats diagnozas, kurį jau seniai nustačiau. Fariziejizmo čia nemaža, kunigų savitarpio nesugyvenimo taip pat. Kartą J. Greeno prancūzų romane 'Si j'étais vous' skaičiau tokį sakinį: *'J'ai ne jamais suporté le clergé en masse'* – aš niekad negalėjau pakelti dvasiškių minios" (*A. Mc.*). Iš tikrųjų *le clergé* turi būti tarp avelių, o ne draugijoje gyventi iš sinekūrų" (1950.III.3). Paaiškinant tenka pridurti, kad tuo metu Šv. Kazimiero kolegija buvo sutelkusi geroką lietuvių kunigų būrį. Ir štai šis būrys, neturėdamas aiškaus tikslo bei veikimo, kaip tik ir erzino Ivinskį. Karčių pastabų tenka ir lietuvių hierarchijai, kurios vadovybėje anuo metu buvo tiek pati

Šv. Kazimiero kolegija, tiek joje susitelkusieji kunigai: „O ką ekscelencijos? Gi nieko. Atvažiuoja, vizituojasi, svečiuojasi ir vėl išvažiuoja. Mes visi susirenkame stotyje išlydėti, ir vėl viskas po senovei. Žinai, jau ir man nervus dilgina" (1950.XI.24). Šitokia nuotaika pasiliko Ivinskyje visą laiką. Net 1961 m. jis aprašo, kaip vienas kunigas intriguoja prieš kitą, kaip kai kurie iš jų „lenda į visus posėdžius, bet paskui prieš tuos žmones kalba" ir kaip jį „du kunigai bičiuliai" yra prašę „jus įspėti" (1961.VIII.22).

Savo nuomonę lietuvių gimnazijos atžvilgiu Ivinskis pareiškė tada, kai jis buvo kalbinamas ir net spaudžiamas būti jos direktoriumi: „Toji gimnazija, kaip ji šiandien stovi, yra gimusi Hiutenfelde su pirmaprade nuodėme, kurią dabar jos kaltininkai stengiasi ir ant kitų išdalinti[9]. Per daug veiksnių apie gimnaziją yra aplipę pradedant nuo krašto valdybos, sielovados, kuratorijos, baigiant veiksniais iš tolimų horizontų, kurių dauguma stengiasi būti šeimininkais" (1954.V.21). Tai buvo viena iš priežasčių, kodėl Ivinskis nesutiko būti šios gimnazijos direktoriumi, nes jis norėjo būti *tikras* jos šeimininkas. Ir tik maždaug po penkiolikos metų, vokiečių švietimo įstaigoms reikalaujant, lietuvių gimnazija buvo apkuopta nuo anų jį aplipusių veiksnių ir pavesta vienam šeimininkui, sukuriant kuratoriją kaip gimnazijos laikytoją, kuris vienas viską sprendžia ir už viską atsako.

Įdomiausias betgi yra Ivinskio nusistatymas Baltų instituto atžvilgiu; instituto, kurio jis buvo vienas iš kūrėjų. Šis institutas buvo įsteigtas trims baltų tautoms: estams, latviams ir

[9] Šioje vietoje Ivinskis turi galvoje Lenkijos primo, Gniezno arkivyskupo Dzieržkovskio pasiūlymą Žygimantui Augustui skirtis su Barbora Radvilaite, o persiskyrimo nuodėmę padalinti visiems Lenkijos vyrams. Tą pasiūlymą J. Grinius yra literatūriškai šitaip išreiškęs:

...paleidimas tos vienos moters,
nelegaliai dar sutuoktos, bebūtų tik
maža blogybė. Taip, tiktai grūdelis!
Jei tuo karalius užsitrauktų nuodėmę,
tai aš valstybės labui padalinsiu ją
visiems vyriškiams ligi paskutinio lenko.
(*Grinius J.* Gulbės giesmė, Chicago, 1962, p. 101–102).

lietuviams, proporcingai priimant į jį šių trijų tautų mokslininkus tikraisiais jo nariais. Vokiečių vyriausybė šį institutą finansavo ir kontroliavo per savo atstovus. Iš sykio Baltų institutas veikė savarankiškai, vėliau buvo prijungtas prie Bonos universiteto. Nors Ivinskis kelis kartus buvo jo pirmininkas (pirmininkai keitėsi iš eilės pagal tautybę), nors, kaip matysime vėliau, šis institutas įgalino Ivinskį finansiškai dar ilgus metus pasilikti Romoje, Zenonas ir jo atžvilgiu neprarado savo kritiškumo. Visų pirma jam nepatiko pati instituto buvojimo vieta: „Ar nekalbėjote dėl Baltų instituto perkėlimo į kokį Marburgą? Įsikurki tu, žmogau, Bonoje, nes ten N. patogu 'vilnas kirpti'. Baltų institutas nenori būti ten, kur baltų bibliotekos[10]. Baltų institutas yra mokslo darbui trukdyti... Atvirai pasakysiu, man ten gana nesimpatiška atmosfera, kažkaip smirdi. Ten buvimas man tik kažkokia baudžiava" (1954.XIII.14). Bet Zenonas šią baudžiavą ėjo ligi pat galo, nors ir nuolatos purkštaudamas: „N. (sekretorė. – *A. Mc.*) negali nieko nešioti (dėl širdelės). Tad man teko su didžiausiais ryšuliais po 50–60 egz. (instituto leidinio „Commentationes balticae". – *A. Mc.*) lakstyti. Tai vadinasi BFI (Baltisches Forschungsinstitut. – *A. Mc.*) 'Tätigkeit' (veikla. – *A. Mc.*). Cha! Cha!" (1956.I.10). O truputį anksčiau: „BFI yra taip nelaimingas sukirptas kūrinys, kuriame tik visą laiką praleidi ant tokių smulkių reikalų; nors esi vedėjas 'mokslinio' instituto, bet ten su mokslu nesusiduri. Gyvenimas mėgsta paradoksus" (1955.VII.5). Ir vėliau tas pat: „Visas gruodis praeis institute, suvedant visokius pranešimus, sąskaitas, dalijant stipendijas ir t. t. ir t. t. Sėdžiu kambaryje, kur nuolat kito instituto mašininkė kala mašinėle, nurašinėja kalbas nuo magnetofono. Tad mūsąja mašinėle begalima rašyti tik vakarais. Grįžtu na-

[10] Marburgas a. d. L. turi dvi didžiules bibliotekas, kuriose esama daug lituanistinės ir apskritai baltistinės medžiagos: J. G. Herderio instituto biblioteka, telkianti specialiai baltistinę ir lenkiškąją literatūrą, ir iš Berlyno perkelta senoji valstybinė Vokietijos biblioteka, pavadinta „die Westdeutsche Bibliothek", kurioje baltistinis skyrius taip pat gausus. Todėl Marburgą Ivinskis ir laikė tinkamiausia vieta Baltų institutui. Tuo tarpu Bonoje viso to nebuvo: „Keikiu bibliotekas; nieko man reikalingo neturi" (1955.IV.2).

mo išvargęs ir nedaug begaliu dirbti... Aš tretiems metams 'Leiteriu' (vedėju. – *A. Mc.*) jokiu būdu nebeliksiu. Manau, kad man užteks 'Kaufhofo' (universalinė krautuvė netoli Bonos universiteto, kur tuo metu buvo prisiglaudęs Baltų institutas. – *A. Mc.*). Imbisshalėje Erbsensuppe (užkandinėje žirnių sriubos. – *A. Mc.*) valgyti ir gyventi pas studentus, palėpėse prisiglaudus. Iš viso būsiu institute praleidęs trejus metus (kaip jo vedėjas. – *A. Mc.*). Kiek daug čia pralaksčiau vasarą dėl FBI prijungimo į universitetą. Nieko nesigirdi" (1960.XI.23). Zenonas net nešiojosi mintį iš Baltų instituto pasitraukti: „Gal kurią nors dieną iš viso iš tokio instituto reikės pasitraukti. Su vokiečiais turiu dabar santykių ir be instituto" (1954.X.30). Ir vėl po pusmečio: „Manyje, kaip žinai, ne nuo šiandien yra mintis iš to instituto pasitraukti. Tik turėčiau rasti kitą kandidatą. Toji mintis Bonoje tik stiprėja" (1955.IV.10). Bet Ivinskis nepasitraukė. Jis nešiojosi širdyje šį kartėlį ligi galo, nors institutas ir buvo įjungtas į universitetą ir nors jo patalpose vėliau Zenonas, kaip universiteto dėstytojas, šeimininkavo tik vienas. Pradėjus dėstyti universitete (1963), jo dėmesys nukrypo į mokymą ruošiant paskaitas bei vedant pratybas, o Baltų instituto atmosfera bei jo smulkūs techniški uždaviniai paliko nereikšmingi šalutiniai išgyvenimai bei darbeliai.

3. *Aistra mokslui*

a. *Darbas Romos archyvuose* žymi Ivinskio likimą tremtyje: jo laimę ir nelaimę; laimę, nes čia jis galėjo įvykdyti savo svajonę; nelaimę, nes čia jis paskendo medžiagoje, nepastebėdamas, kad vieno žmogaus nei jėgų, nei amžiaus nepakanka šiai medžiagai suvesti į vienumą kuriant sisteminių veikalų. Ivinskis buvo pirmutinis iš lietuvių, kuris *ištisą dešimtmetį* (į jį neįeina pertraukos, vykdant pareigas URT ir Baltų institute) labai uoliai ir sistemingai knisosi archyvų fonduose: tokios laimės nėra turėjęs nė vienas mūsų istorikas. Iš kitos pusės, Ivinskis yra vienintelis iš lietuvių, pririnkęs tiek me-

džiagos, jog jos pakaktų ištisai istorikų kartai. Ir štai šioje dialektikoje – *džiaugsmas* medžiagos gausybe ir *vargas* šią gausybę apvaldyti – autorius kaip tik ir regi Ivinskio tragiką.

Romon Ivinskį vedė bendra jo pažiūra į istorijos mokslą. „Mes sakydavome, jog tauta pradeda savo tikrąją istoriją tada, kai ji pradeda apie save mąstyti ir rašyti, kai atsiranda rašytos versmės. Kai dokumentacija tik su kastuvu rankoje tesurandama, tai tuos laikus vadindavome priešistoriniais" (1954.VI.8). Lietuvos istorijai rašytų versmių esama pakankamai. Tačiau jos yra išblaškytos ir esti pasiekiamos daugiausia tik už Lietuvos sienų. Jau studijų metais Ivinskis mėgino semtis iš šių versmių, ieškodamas medžiagos savo darbams Karaliaučiaus, Berlyno-Dahlemo, Dancigo, Rygos archyvuose. Tačiau Romos archyvuose pabuvoti jam anuo metu neteko. Tuo tarpu šiuos archyvus, ypač Vatikano, Ivinskis vadino „lietuvių kultūros istorijos aruodu" (1949.XI.12). Todėl pokario metais, kai Vokietijoje esantiems tremtiniams atėjo laikas arba keliauti užjūrin, arba jungtis į vokiečių gyvenimą paliekant stovyklas, Ivinskis apsisprendė vykti Romon: „Nors turėjau dvi sutartis su 'koledžais', paskutiniu momentu ir savo paties noru pasirinkau kelią į Vatikaną (nuo 1927 m. mano svajonė!). Tas kelias man asmeniškai didelių patogumų nežadėjo, bet, iš kitos pusės, laikau jį labai tikslingu" (1954.V.19). Romon jis atvyko 1949 m. rudenį ir tuoj pat pasijuto iš tikro lyg pelė aruode: „Archyvuose ir puikioje Vatikano bibliotekoje, trumpai kalbant, pagaliau suradau save... Pradėjau gyventi naują gyvenimą. Dabar net politikos nebeseku ir laikraščių, galima sakyti, nebeskaitau. Tas mano gyvenimas yra savotiškai kietas. Nuo pat pirmos dienos pradėjau keltis pusiau septintos rytą... Į savo darbą, kurį tikrai kas nors jau turėjo anksčiau dirbti, žiūriu kaip į savotišką visuomeninį reikalą" (1949.XI.4). Šie žodžiai piešia tiek vidinę Zenono nuotaiką, tiek naujojo jo darbo svarbą. Jis jaučiasi Romoje ne kaip privatus asmuo, bet kaip Lietuvos mokslo *atstovas*.

Įeiti į Vatikano archyvą jam nebuvo sunku. „Į Vatikano archyvą be vargo įėjau ir čia iš karto su monsign. Mercati, archyvo direktoriumi, užsimezgė šiltas ryšys. Jis leidžia man

net po pietų atvykti į archyvą" (1949.X.23). Tačiau Romoje esama ne tik Vatikano archyvo, ir ne tik jame viename esama medžiagos apie Lietuvą. Užtat Ivinskis greitai mėgino patekti ir į kitus archyvus. *Vatikano* archyve po pusmečio jis jautėsi susivokiąs: „Jau esu susipažinęs su keliolika fondų, o jų čia dar daug liko. Daug paprasčiau yra *jėzuitų* archyve. Ten irgi gerai jaučiuos... Greit pradėsiu daryti žygių įeiti į Propaganda fidei ir Concilijos archyvus (du atskiri archyvai). Į Segretaria di Stato padaviau prašymą, kad leistų naudotis Valančiaus laikų archyvu. Dar atsakymo negavau" (1950.III.3). O po vienerių metų rašo: „Gavau leidimą į Propagandos kongregacijos archyvą, o Concilijos kongregacijoje studijuoju Lietuvos vyskupų reliacijas ir jas pats fotografuoju" (1951.III.8). Kaip ši pastaba rodo, Ivinskis buvo panūdęs ne tik rinktis medžiagos savo veikalams, bet ir ruošti leisti Lietuvos istorijos šaltinius: šių jo fotografuotų vyskupų reliacijų turėjo būti keleri tomai[11]. Taigi būdamas Romoje, Ivinskis dirbo mažiausiai *keturiuose* archyvuose.

Nenuostabu todėl, kad jis čia iš tikro jautėsi suradęs save ir tik labai nenoromis atitrūkdavo nuo šio savo darbo. „Gali įsivaizduoti, kad per penkerius metus čia aš susisukau lizdelį ir su juo esu sutapęs: kartotekos, mikrofilmai, nuorašai, knygos ir t. t. ir t. t. Šiaip ar taip, Roma man lieka bazė, ir galvoju, kad kitur tokių bibliotekų, jau nekalbant apie archyvus, vis tiek nerasiu. Tuo aš noriu pasakyti, jog aš kiekvienu atveju galiu Vokietijoje tik laikinai įsikurti" (1955.II.2), – rašė Ivinskis, imdamasis pirmininkauti Baltų institutui atėjus lietuvių eilei. Jo prisirišimas prie darbo archyvuose ir bibliotekose išeina labai ryškiai aikštėn jo atsisakyme būti lietuvių gimnazijos direktoriumi Hiutenfelde: „O aš vis tiek manausi atliekąs didesnę auką (taip mano ir kiti Romoje), ir toliau pasišvęsdamas tiems uždaviniams, kuriems esu pasilikęs. Aš manau, kad pagal mano nusiteikimus

[11] Pirmas šių reliacijų tomas jau yra išėjęs: Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae, vol. I: Dioeceses Vilnensis et Samogitiae / red. *P. Rabikauskas* SJ, Roma, 1971, 600 p.

anno 1948–1949 (tada Zenonas svajojo vykti į USA. – *A. Mc.*) aš jau būčiau Amerikoje taip pat 'laimingai', kaip ir daugelis kitų, įsikūręs... Argi visi tie, kurie išvažiavo iš Europos yra jau didesni 'idealistai'? O aš manau, kad jie turėjo teisės, taip kaip ir aš turiu teisės toliau pasilikti archyvuose" (1953.V.28). Atsisakymo proga Ivinskis primena, kad tyrinėjimo dėlei jis yra išsižadėjęs ne tik Amerikos patogumų: „Aš 1952 m. rudenį turėjau eiti tarnybon į Miuncheno 'Amerikos balsą', bet paskutiniu momentu (jau priimtas tarnautoju) iš Romos atsisakiau, nes norėjau pasilikti su savo darbu Vatikano ir kituose Italijos archyvuose. Taip pat atsisakiau nuo įdomesnės pusiau akademinės vietos 1952 m. kovo mėn., kai ėjau VLIK'o Užsienio reikalų tarnybos valdytojo pareigas. O atsisakiau nuo man jau paskirtų pareigų vėl tais pačiais sumetimais. Čia turiu galvoje Strasburgą" (1954.V.19; Ivinskis turėjo ten būti lietuvių studentų globėju Europos kolegijoje. – *A. Mc.*). Jis pabrėžia, kad „iš savo pasilikimo Romoje jokių asmeniškų išskaičiavimų bei patogumų sau neieškau", tačiau Romos palikimas „būtų nemaža skriauda mūsų kultūros ir lituanistikos mokslo reprezentacijai" (1954.V.5). Net ir Baltų institutą kontroliuoją vokiečių mokslininkai tai suprato: „Prof. Ipsenas man labai palankiai atrašė, jog šiuo metu negalima esą manęs iš Romos judinti" (1958.III.27). Zenonas iš Romos pajudėjo tik tada, kai jautė, kad tarsi bitė prisirinko tiek 'medaus', jog vos gali į avilį parnešti.

Todėl Ivinskiui gėlė širdį, kad kai kas jo buvojimo Romoje nevertino: „Ji (Ivinskio misija Romoje. – *A. Mc.*) prisistato kai kam kaip nenaudingas šiuo metu po apdulkėjusius archyvus vaikščiojimas" (1954.V.21). Bet jis tuoj pat atsikerta: „Po tuos archyvus vaikščiojama ir medžiaga renkama ne tų archyvų reikalui, bet Lietuvos labui ir jos naudai... Per daug, deja, mes buvome nuo tikrųjų šaltinių ir archyvinių versmių nutolę, per daug jau pasikliovėme ir kartojome svetimųjų, dažnai savo priešų tezes ir samprotavimus. O kad nepriklausomos Lietuvos laikais į šituos archyvus, galima sakyti, nesižvalgėme, mums nėra tuo reikalu garsintis. O jeigu tuose

archyvuose sėdima, tai ne asmeniškam patogumui ar nerūpestingam laiko leidimui" (1954.V.19). Ryšium su anuo metu (didele dalimi ir dabar) *vienašališkai* ugdoma dailiąja literatūra Ivinskis rašė: „Apgalvojau tavo mintį apie mokslo vyrų 'streiką', kurį tu norėtum organizuoti. Ši mintis man yra arti dūšios. Aš nuo seno jaučiu, jog mūsų darbas yra ten (USA. – *A. Mc.*), kaip ir čia, stipriai ignoruojamas. N., pavyzdžiui, – bent man liko toks įspūdis, – yra kažką padaręs, kai Kunigų Vienybė norėjo parašydinti Lietuvos Bažnyčios istoriją, kad tas darbas netektų Ivinskiui. N. laiškas man buvo toks aiškus, o paskui viskas nuščiuvo. Jokio dėmesio, jokio atgarsio, jokio susirūpinimo nėra nė vienas iš dignitorių iki šiol parodę. Greičiau tai darė kokis liberalas ar socialistas N., džiaugdamasis, kad yra pagaliau, kas Lietuvą studijuoja Vatikano archyvuose" (1955.IV.10). Ir toliau tame pačiame laiške: „Jau mes su N. pykome, kad labai vienašališkai proteguojama tik romanai, dailioji literatūra etc. Argi mūsų kultūra daug pažengs į priekį, jeigu stovės lentynose prikrauta daugybė lėkštų romanų?" (ten pat). Tik maždaug po 15 metų šis Ivinskio priekaištas buvo išgirstas ir tiek Lietuvių fondas, tiek atskiri asmens susirūpino mokslo reikalais, čia sudarydami sutartis jiems parašyti, čia skirdami premijas už parašytuosius. Betgi svarbiausias dalykas liko nepastebėtas. Ivinskis mini viename laiške kažkokio pažįstamo žodžius: „Archyvai nepabėgs" (1954.V.21). Taip, *archyvai* nepabėgs. Bet pabėgs *žmonės* iš tų archyvų. Pabėgs žmogus iš mokslinių tyrinėjimų. Gera užsakinėti rašyti istoriją ar istorijas (filosofijos, literatūros, priešistorinių laikų). Tačiau ar ilgai bus dar *kam* užsakyti? Ar ne per vėlai šie užsakymai ateina? Ivinskio pavyzdys yra didelis mums įspėjimas. Taip pat gera skirti premiją už mokslo veikalus. Bet ar bus už *ką* ją skirti? Ar nepavėlavome ir su premijomis? Ivinskio nusiskundimas nebuvo be pagrindo. Kurti mokslo veikalą nėra tas pat, kas ir kurti dailiosios literatūros dalyką. Kai paskata ateina senatvės dienomis, ji kelia tik graudulio ir šypsenos. Jei kuri nors lietuvių institucija ar asmuo būtų sudaręs su Ivins-

kiu sutartį Lietuvos istorijai parašyti prieš 10 metų, vadinasi, kai jis buvo dar Romoje, šiandien tikriausiai turėtume aną tritomę istoriją. O dabar tebeturime tik jos griaučius, kurių niekas nepajėgs paversti gyvu kūnu.

b. *Viršinės aplinkybės*, kurios Ivinskį supo jo darbo archyvuose metu, buvo tikrai nepavydėtinos. Čia glūdi priežastis, kodėl jis anksčiau cituotuose laiškuose nuolatos pabrėžia, kad jo darbas jokių asmeninių patogumų jam neteikia. Tai buvo savotiška askezė. „Man gyvenimas labai paprastas: 8–12.30 val. archyve, o paskui 45 min. per Šv. Petro aikštę ir tramvajumi į Via Boncompagni 33. Po pietų už pusės valandos vėl atgal, ir taip visas šešias dienas... Italų kalbos besimokau tik tramvajuje, kuris dažnai perkimštas. Vakarais kartais nesinori nieko dirbti. Čia kažkoks kitoks klimatas, ir darbingumas lietuvių krinta... Vakarais liūdna ir vieniša" (1949.XI.8). Ir po keleto dienų: „Reikia pačiam siūtis kiekvieną guzikėlį, reikia pačiam kojines plauti. Kartais iš archyvo grįžtu tamsoje. Romoje su elektra skandalingai bloga. Dažniausiai nerandu šviesos namie, arba ji mirga ir dreba. Atsigulu laukdamas geresnės šviesos... ir prisimenu Berlyną, kur drauge vargome N. kepant bulves; prisimenu Viurzburgo griuvėsius, gyvenimą kaime, Niurtingeną, pagaliau Gmiundą... Viskas pasikeitė iš pagrindų. Čia nėra tos šilumos, globos, nėra draugų. Nėra su kuo pasiginčyti, pasibarti ir t. t." (1949.XI.12). Net ir archyve būta savotiškų sunkenybių. „Ar nebūtų galima gauti siuntinėlį, kuriame būtų cigarečių? Jos man archyve labai reikalingos" (1949.XI.12). Kodėl? Tai paaiškina kitas laiškas: „Visas darbo dienas, kaip ir iki šiol, man suėda archyvai. Viską turiu atlikti pats. Turiu nurašinėtoją, bet tas, nors labai gerai dirba (senukas, praleidęs archyve 35-rius metus), nurašinėja baisiai pamažu. Turi daug darbų kitiems. Aš bandau jį papirkti pašto ženklais, kuriuos jis baisiai mėgsta" (1950.I.24). Tam pačiam tikslui tarnavo cigaretės. Be abejo, tai buvo pokarinio meto sunkenybės. Tačiau jos iš esmės liko ir toliau tokios pat. Ir po kelerių metų Zenonas skundžiasi: Romos žemė „ nėra tokia miela ir jauki";

savo kambarį Ivinskis vadina laužu ir stebisi: „Negi iš tikrųjų aš čia tiek laiko gyvenau?" (1954.IX.22). Ir apskritai: „Dabar esu sudilęs prie kartotekų, mikrofilmų ir Lietuvių enciklopedijai straipsnių. Net per Kalėdų švenčių laikotarpį toji baudžiava laikė surakinusi. Ai, man, vargšeliui, ir dar ne vienu atžvilgiu" (1956.XII.27). Kas buvo po keleto mėnesių, Ivinskiui atvykus Romon, tas ir pasiliko iš esmės visą laiką: „Viena diena taip pasidarė panaši į kitą kaip vandens lašai. Vis važiuoju tais pačiais keliais, vis matau tuos pačius veidus ir tas pačias sienas, knygas. Savo vienatvę stengiuos užmušti darbu. Tiesą pasakius, per daug nė nereikia stengtis, nes iki vakaro 8 val. praleidžiu archyvuose" (1950.IV.29). Tik tais atvejais, kai Ivinskis imdavosi rašyti ką nors didesnio, sakysime, savo studiją apie vyskupą Merkelį Giedraitį, jo kasdiena pakisdavo, tačiau lengvesnė nebūdavo: „Aš irgi durnai įpratau iki pirmai ar pusiau antros dirbti, bet keliu tik 8 val., nes dabar vėliau einu, o kartais ir visai nebereikia eiti į archyvus. Miegu tačiau gerai. Man teigiamai veikia vynas" (1953.XII.9). Iš tikro asketinė kasdiena nuo ryto ligi vakaro.

Šią askezę dar stiprino gana sunki ir netikra *medžiaginė* Ivinskio padėtis. Pasklidus minčiai, kad Ivinskis važiuosiąs Romon tirti Lietuvos istorijos, ne vienas tuo džiaugėsi ir žadėjo jam padėti. Tačiau tikrovėje šie pažadai sutirpo ligi mažmenos, tarsi mokslininkui tereiktų tik tiek, kad galėtų gyvybę palaikyti. Medžiaginė Ivinskio padėtis yra vaizdas, kiek mes domimės mokslu apskritai ir kokios aukos reikalaujame iš mokslininko. Tasai medžiaginis pagrindas, kuriuo remdamasis Ivinskis drįso keliauti Romon, buvo *stipendija*: „N. per N. man mokės ne daugiau kaip 50 dol. mėnesiui (ne savų pinigų, bet iš vieno fondo. – *A. Mc.*). Tad pinigų neturėsiu per daug. Viskas čia labai brangu". Bet... kelios eilutės toliau: „N. man pranešė, kad mokama tik 40 dol. ir įrodinėjo, kad su tiek dolerių aš puikiai galėsiu išsiversti" (1949.X.23). „Aš į visa tai nieko ypatingo neatsakiau. Romoje gyvenimas labai brangus, ir šitoji suma yra per maža, jeigu dar pridėtum nuolatinį reikalą važinėti kasdien po du kartu tramvajais" (1949.XI.4). Nėra abejonės, kad Zenonas ne-

būtų važiavęs Romon, jei nebūtų tikėjęs, kad ir kiti asmens jį parems, kaip buvo žadėję. Tačiau pažadai liko pažadais arba virto visiškai kuo kitu: „Pranciškonai buvo pažadėję mokėti po 25 dol. į mėnesį. Tačiau tėvas N. rašo: 'Mūsų naujoji įstaiga Bruklyne ryte ryja pinigus, ir prisibijome, kad skolose nepaskęstume' ir t. t. Toks prologas į tolimesnius dėstymus, kad man tų 25 dol. negalės mokėti, o mokės tik už bendradarbiavimą 'Aiduose'. Tikisi, kad mane remsiąs N. Vienu žodžiu, gana įdomiai, ypač po jo visur išsigarsinimo, kad man reguliariai padės" (1951.IX.18). Tas pat buvo ir su kitais asmenimis: „Mano paties 'riekutė' labai plona ir vos matomai sviestuku teužtepta. Amerikonai kol kas teatsiuntė man prie progos vos du po 5 dol. Tiesa, gavau iš Lietuvių katalikų archyvo 100 dol., bet grynai jų archyvalijų ir dokumentų fotografijų reikalams. Iš tos sumos žadu atsiskaityti iki grašio" (1950.III.3). Reikėjo tad Ivinskiui užsidirbti pačiam straipsniais: „Skubiai turiu užbaigti straipsnį į 'Draugą', irgi pažadėtą, už kurį ir 10 dol. jau gavau" (1951.XI.19).

Anoji N. teikiama stipendija buvo betgi trumpalaikė: „Noriu pasakyti, kad nuo spalių 1-mos man stipendija nebus daugiau pratęsta. O Romoje ir aš pats noriu pasilikti. Dar čia marios darbo", – rašė Ivinskis, praėjus pusantrų metų nuo jo atvykimo (1951.III.8). Laimei stipendija buvo vis dėlto dar pratęsta: „Rodos, tėvo N. prikalbėtas, N. sutiko man nuo VIII.1. mokėti po 40 dol. iki kitos vasaros. O pranciškonai už rašymus pridės kas mėnesį po 25, bet turėčiau į 'Darbininką' rašyti. O ten aš nenorėčiau blaškytis. Tad paskutinioji pozicija nėra tvirta. 40 dol. gi per maža, bet vis tiek šioks toks pagrindas. Savo studijų mesti neketinu. Man rodosi, kad man reikia Romoje pasilikti" (1951.V.14). Tačiau 1953 m. stipendija galop baigėsi: „Velykoms baigiasi mano stipendija, bet dėl to nesijaudinu" (1953.IV.6); nesijaudino Ivinskis todėl, kad kaip tik tuo metu (1953 m. sausio 1 d.) įsisteigęs Baltų institutas davė Ivinskiui 300 vok. markių (anuo metu ca. 75 dol.) stipendiją tyrimo reikalams. Kadangi ši stipendija pamažu vis didėjo, išaugdama 1959 m. net ligi 840 vok. markių (ca 200 dol.), todėl Ivinskis ir galėjo tiek

ilgai pasilikti Romoje. O susitaręs su Lietuvių enciklopedijos leidėju vadovauti Lietuvos istorijos skyriui, gavo iš jo pastoviai po 50 dol. mėnesiui (plg. laiškas 1957.XII.20). Tuo būdu buvo sudarytos sąlygos Ivinskiui dar dešimtį metų (1953–1963) pasilikti Romoje. Tačiau, kalbėkime atvirai, šios sąlygos buvo sudarytos ne mūsiškių, o *svetimųjų*.

Kol betgi šios sąlygos susidarė, Zenonui yra buvę ir gana kritinių tarpsnių. Taip atsitiko, sakysime, 1954 metais. Baltų instituto stipendijos anuo metu dar nebuvo galima siųsti Italijon; ja Ivinskis galėjo naudotis tik atvykęs Vokietijon. O Romoje jam stipendija jau buvo senokai pasibaigusi: „Dabar iš nieko jau negaunu, o į N. kreiptis nenoriu" (1954.V.22). Todėl kai „Voice of America" Miunchene vėl pasiūlė Zenonui eiti jo įstaigon, nuo kurios jis buvo atsisakęs 1952 m., jis šį kartą ryžosi kaip tik dėl medžiaginės savo padėties: „Mano ėjimas į 'Voice' yra labai laikinis išvykimas uždarbiui, kaip vasaromis vykdavo uždarbiauti studentai, nepametę iš akių savo galutinio tikslo" (1954.XII.14). Ir toliau jau konkrečiai nurodo savo padėtį: „Aš jaučiu, kad man laikinai reikia susirūpinti, nežiūrint mano tariamos 'geros sąskaitos', kurios tik likučiai beliko. Aš, pavyzdžiui, iš 'Aidų' *per visus metus negavau nė kapeikos* (Ivinskio pabraukta. – *A. Mc.*), nors tuo reikalu jau kelis kartus apeliavau, nors per penkis numerius bus buvę šiemet 6 mano straipsniai. Nusibodo žmones remti, šelpti; nusibodo net honorarus mokėti" (ten pat). Iš kitos pusės, „atvirai pasakysiu: ir man nusibodo iš 'ubagavimų' ir kitų žmonių varginimų gyventi. Laikas 'sukilti' ir susiprasti" (1954.XII.20). Štai kodėl Ivinskis ir norėjo eiti tarnauti – bent trumpą laiką, nes „kai vienas žmogus čia pamatė, kaip aš vakarienes valgau, tai gerokai kraipė galvą" (1954.I.16). Tačiau iš šio sumanymo nieko neišėjo: „Voice of America" kvietė Ivinskį 1954 m. atvykti tuoj pat, o šis savo darbų nutraukti nesutiko; jis žadėjo vykti Miunchenan tik pusmetį vėliau, o įstaiga taip ilgai laukti nenorėjo. Taip ir neteko Zenonui eiti uždarbiauti. Medžiaginės sunkenybės liko tad ir toliau. Ir po dvejų metų Zenonas rašė: „Mes turime iš skurdo ir pripuolamų, t. y. atsitiktinių Kalėdų švenčių priedų (čia

jis turi galvoje bičiulių dovanėles. – *A. Mc.*), pagaliau bandyti išsikapstyti" (1956.XII.27). Tik kylanti Baltų instituto stipendija ir bendradarbiavimas „Lietuvių enciklopedijoje" bei laikraščiuose padarė, kad „ir brangioje Romoje užtenka", nors po vedybų „visi 'rezervai ir kapitalai' išseko, tad gyvenama 'iš rankos į burną'" (1957.XII.20). Šitokia padėtis pasiliko tol, kol Ivinskis pradėjo dirbti Bonos universitete (1963), nors ir čia pradžioje jam buvo nelengva; brangus pragyvenimas ir ypač brangus butas, nedidelė pradinė alga kėlė ne kartą rūpesčio ir vertė Zenoną skolintis kasdienos reikalams.

c. *Medžiaga ir apmatai* įvairiausiems darbams Romoje nuolatos augo. Kaip jau minėta, archyvų bei bibliotekų turtingumas Ivinskį žavėte žavėjo, ir jis mėgino čiulpti iš jų kuo daugiausia. „Mano visas gyvenimas dabar sukasi apie archyvą ir biblioteką, – rašo jis, ką tik atvažiavęs į Romą. – Kasdien vis ką nors naujo užtinku. Prieš tris dienas radau apie žemaičius iš 1583 m. bjauriai įdomių dalykų... Vatikane medžiagos tikrai, matyt, yra daug, bet nelengva ją paskubomis surasti. Tad reikia kantrybės" (1949.XI.8). Jos Zenonas turėjo pakankamai, todėl medžiaga greitai augo į „krūvas nuorašų ir fotogramų" (1951.IX.18). Koks spartus šis augimas buvo, liudija pirmieji keturi jo darbo mėnesiai: „Per šiuos 4 mėn. prasiplėtė, atrodo, horizontai; prisirinkau daugiau medžiagos, negu buvau tikėjęsis... Surinktos medžiagos, ca 5000 filmų ir ca 400 folio nuorašų, neskaitant didelės kartotekos krūvos (šiuo vardu Zenonas vadina ištraukų lakštelius. – *A. Mc.*), atrodo, man ilgam užteks" (1950.III.3). Tų pačių metų pabaigoje: „Peržiūrėjau ne vieną fondą ir turiu daugiau kaip 1300 folio lapų, kuriuos nurašė (gražiai) kopistas; per 13000 Leicos filmų negatyvų ir ca 1000 padidintų fotografijų" (1950.XI.24).

Vėliau laiškuose skaičiai dingsta, nes ir pats Ivinskis jau nebegalėjo tiksliai suskaičiuoti, kiek jis turi mikrofilmų, nuorašų ištisais lapais ir ištraukų, padarytų sava ranka. Tačiau iš šių pradinių pavyzdžių galima nujausti, kokie medžiagos kalnai čia krovėsi, juoba kad Zenonas medžiagos rinkosi kiek-

viena proga, kur tik bebūdamas. Atvykęs Vokietijon, jis tuoj eidavo į kurią nors jam įdomesnę biblioteką: „Aš jau bibliotekoje (Miuncheno Staatsbibliothek. – *A. Mc.*) prisirinkau daug visokių ištraukų, perskaičiau daug neskaitytų žurnalų" (1951.VIII.8). Arba vėl: „Marburge per du kartu pasidirbdinau per 500 mikrofilmų" (1954.XI.10). Net ir tuos pačius archyvus Zenonas išieškodavo po du ar tris kartus: „Dabar vėl kamuojuos po jėzuitų archyvą net popietėmis, kaip ir 1950 m., iki 7 val. vakaro. Pasirodo, buvo iliuzija, kad aš ten geriausius dalykus jau turiu mikrofilmuose" (1953.VI.16). Jo posakis „vis dar vežu ir vežu plytas", pasakytas po vienerių Romoje buvimo metų (1950.XI.24), tinka visam Ivinskio darbui: *jis visą laiką vežė 'plytas'* – ne tik sau ir gal net mažiau sau, o kitiems ir net kitoms kartoms. Jis norėjo surinkti visa, kas tik surinkti galima. Kiek jis tų 'plytų' privežė, šiandien dar negalima pasakyti, nes reikia esamus mikrofilmus sukataloguoti, esamus nuorašus surūšiuoti, o surinktus lakštelius suskirstyti. Tai darbas, pareikalausiąs metų, nes katalogizuojant reikia žinoti kiekvieno filmo puslapio, kiekvieno nuorašo lapo, kiekvieno lakštelio turinį, vadinasi, reikia visą šią medžiagą *perskaityti*. Pats Ivinskis irgi ne visą medžiagą buvo skaitęs, nes jis ne tik pats fotografavo, bet ir fotografuodino, ypač jėzuitų archyve Romoje, kur šiuo atžvilgiu buvo tinkamų įrankių ir žmonių. Esame dėkingi Ivinskiui už jo suvežtas 'plytas', sykiu tačiau ir baiminamės, kad jos nepasiliktų tiktai krūva, nes surėsti iš jų pastatą bus labai sunku.

Tai viena pusė anos dialektikos, kurią minėjome šio skyrelio pradžioje ir kurią norėčiau vadinti Ivinskio tragika, būtent: *džiaugsmas medžiagos gausa*. Tačiau Zenonas iš pat pradžios mėgino iš anų vežamų 'plytų' vis šį tą statyti. Jis nesitenkino tik rinkdamas medžiagą. Jo tikslas, kuriam jis vyko į Romą, buvo „Lietuvos istorija" – didžiulis veikalas, pagal pastarąją sutartį su Lietuvių fondu, trijų tomų maždaug po tūkstantį puslapių. Jis jį vadino savo 'Lebenswerk' – testamentu, kurį norėjo palikti lietuvių tautai. Bet kaip jis prie šio veikalo artinosi? Po ketverių metų darbo archyvuose Zenonas ir pats suprato, kad jis vargu ar eina tikruoju keliu: „Aš irgi rudenį

gaištu vis ne tais reikalais, kuriais čia grįžau (atsisakęs VLIK'o URT valdytojo pareigų. – *A. Mc.*). Į 'Draugą' parašiau du straipsnius iš Karaliaučiaus archyvo aktualijų. Parašiau 27 psl. apie Mindaugą. Be to, dar 'Aidams' nusiunčiau 10 psl. straipsnį apie lituanistiką Karaliaučiaus archyve. Norėčiau dar parašyti apie N. recenziją" (1953.XII.7). Tas pat maždaug po metų: „Visokie pašaliniai mokslo reprezentavimai, enciklopedijos (vokiškos, vokiški žurnalai etc.) vis pjauna, daug laiko iškanda, ir todėl su visais darbais dideliai velkuosi" (1954.XI.29). Ir truputį vėliau: „Mano gyvenimas plaukia įprasta vaga: archyvai, rašymai, studijavimai. Parašiau straipsnelį į kalėdinį 'Darbininką', parašiau 'Aidams' apie N. (recenziją, apie kurią buvo užsiminęs anksčiau. – *A. Mc.*). Dar parašysiu apie N., nes jis pats to labai pageidauja, nors ir nėra užsitarnavęs" (1954.XII.14). Ir šie straipsnių straipsneliai į laikraščius ir žurnalus, į enciklopedijas ir visokius 'Festschriftus' lydėjo Ivinskį iki pat karsto lentos. Iš suvežtų 'plytų' jis vis statė mažų namelių.

O didieji darbai? Jų Ivinskis buvo suplanavęs ir pradėjęs keletą. Tačiau išleisdino tik vieną, būtent „Šventas Kazimieras" (Niujorkas, 1955, 222 p.). Kodėl? Paklausykime jo paties. Kalbinamas 1954 m. vykti į Miuncheną „Voice of America" tarnybon *tuojau pat*, Ivinskis sutiko eiti tik po pusmečio, nes dabar „kaip katė su pūsle dar vaikausi su savo darbu (apie vysk. Merkelį Giedraitį. – *A. Mc.*), kurio juodraščių pilnas lagaminas. O galutinai galėčiau jį tik per kelis mėnesius užbaigti spaudai... Bet dabar vykti, tai būtų kaip tai vištai nebaigti perėti ir užšaldyti kiaušinius, iš kurių tik kliunkiai užperai, bet ne viščiukai išeina" (1954.XI.29). Man atrodo, kad šie žodžiai yra būdingi visiems Ivinskio sumanytiems darbams: jis bijojo, kad iš jo darbų neišeitų „tik kliunkiai užperai", o bijojo todėl, kad vis rasdavo naujos medžiagos, vis turėdavo iš naujo rašyti arba bent stipriai taisyti bei papildyti. Jo studija „Merkelis Giedraitis ir jo laikų Lietuva" yra gražiausias tokios baimės pavyzdys.

Šią studiją Ivinskis pradėjo rašyti jau 1953 m. Tačiau ji judėjo priekin gana pamažu: „Jeigu tų laiškų į USA būtų ma-

žiau, tai Giedraitis judėtų labiau priekin" (1953.II.24). Bet jis vis dėlto judėjo, ir nemaža jo skyrių buvo išspausdinta tai viename, tai kitame laikraštyje. Visus šiuos skyrius Zenonas rengėsi knygoje išplėsti. „Bet kada tai pasieks skaitytojus? Gal niekada" (1953.VI.22), – savotiškai pranašiškai jis skundėsi. Galop 1955 m. studija buvo baigta, nusiųsta „Aidų" redakcijai ir gavo šio žurnalo mokslo premiją. Net buvo visai konkrečiai tariamasi, kas bus jos leidėjas. „Nuo honoraro kaip tokio atsisakiau. Bet prašau man apmokėti mikrofilmus, kopijas, perrašydinimus etc. Už daug ką turiu sąskaitas Romoje... Jeigu Akademija (Lietuvių katalikų, tik neseniai Romoje atsikūrusi. – *A. Mc.*), nieko neprisidės, tai aš nesutiksiu, kad mano knyga, kokių ne kasmet parašysiu, išeitų Akademijos vardu"; tokiu atveju turėjo leisti prel. Juras: „tik jis bus leidėjas, jam padėka ir dedikacija" (1955.XII.15). Šios knygos rankraštį Zenonas buvo įteikęs man Freiburge, kad pastilizuočiau jo sakinius ir padaryčiau metodinių pastabų. Tačiau mano pataisos nebuvo nei didelės, nei tuo labiau esminės.

Tuo tarpu Zenonas užtiko archyvuose *daugiau* medžiagos apie Merkelį Giedraitį bei jo laikus ir pradėjo knygą papildinėti. Prel. Juras spaudė, kad knyga išeitų: „Šiandien gavau prel. Juro sveikinimą su 25 dol. čekiu ir sakiniu: 'Gal jau veikiai rankraštį apie Giedraitį paduosi į spaudą'. Ką man atsakyti jam tuo klausimu?" – teiravosi jis manęs (1956.XII.27). Ką Ivinskis prel. Jurui tada atsakė, nežinau. Tačiau po trijų savaičių jis man rašo: „Vargas mano 'Merkeliui'. Taisyti reikia gruntaunai, o ne paviršutiniškai. *Knyga išeina kartą amžiuje*... Bijau kartais, kad neišeitų vietoje geltono viščiuko tik užperas-kliunkis, nes aš jau ilgai periu, ir jau pats laikas būtų, kad viščiukas bėgiotų" (1957.I.21). Tačiau 'viščiukas' vis nebėgiojo. Tik vėliau, esant Ivinskiui jau Bonoje, patyriau, kad jis iš K. Jablonskio (jau miręs Lietuvoje), su kuriuo dažnai susirašinėjo, sužinojęs, esą Lietuvoje yra naujos medžiagos apie M. Giedraitį, prašęs Jablonskį jam šios medžiagos atsiųsti ir dabar jos laukiąs, todėl negalįs savo studijos tinkamai perdirbti. Ar Jablonskis Zenonui šios medžiagos atsiuntė, nepatyriau. Viena tik aišku, kad Ivinskis dirbo pagal principą: „Knygos

išeina kartą amžiuje". Tačiau šis principas yra toks dviašmenis, jog jis padaro, kad knygos kartais neišeina nė karto amžiuje. Taip atsitiko ir su Ivinskio studija. Norėdamas panaudoti vis iš naujo randamą medžiagą, jis atidėliojo šio darbo spausdinimą, nes negalėjo, jo nuomone, tinkamai paruošti. Užbaigtas rankraštis gulėjo 16 metų (1955–1971), neįstengdamas išriedėti geltonu viščiuku, o „užpero-kliunkio" Zenonas bijojo į žmones leisti. Čia pasitvirtino senos išminties taisyklė, kad „geriausias dalykas yra priešas gero dalyko". Ar mums ne geriau būtų buvę turėti Merkelio Giedraičio ir jo laikų Lietuvos vaizdą ir be anos naujos medžiagos, negu šio vaizdo iš viso neturėti, kaip kad yra šiandien?

Minėtas Ivinskio darbo principas pasitvirtino ir ryšium su jo planuota Lietuvos istorija vokiškai. Kai 1954 m. vienas bičiulis, paskatintas prof. M. Hellmanno (tuo metu asistento Freiburgo universitete, šiandien ord. prof. Miunsterio universitete. – *A. Mc.*), pasiūlė Ivinskiui parašyti kad ir nedidelę Lietuvos istoriją vokiškai, nes tokios visiškai nesą, Zenonas atsakė: „Lietuvos istoriją parašyti vokiškai net labai norėčiau" (1954.I.2). Ir po dviejų savaičių: „Noriu abiem (anam bičiuliui ir man. – *A. Mc.*) gruntaunai išaiškinti. Mintį vokiškai išleisti Lietuvos istoriją jau nuo Hamburgo dienų, kur gimė Baltų institutas, nešiotis pradėjau (tai buvo 1952 m., vokiečiams sušaukus posėdžio estų, latvių ir lietuvių mokslo atstovus. – *A. Mc.*). Prof. Johansen (Hamburgo universitete; jau miręs. – *A. Mc.*) prašyte prašė ir man vis toliau aiškėjo, kad tai yra mano pareiga". Šiuo reikalu Ivinskis susirašinėjo ir su Hellmannu: „Aš padėkojau mielam Hellmannui ir išdėsčiau pirmą kartą, jog 'Giedraitį' galutinai sutvarkius, reiktų imtis Lietuvos istorijos vokiškai. Pakviečiau jį talkininku, pažymėdamas, jog mudviejų istorija būtų sudėtinė (du autoriai), o jis duotų galutinę vokišką formą. Jo stilius, be kitko, yra geras ir skirsis nuo kiekvieno ausländerio varganos kalbos... Bet visa tai nerodo, kad tuoj galvotrūkčiais reikia kepti tokį blyną... Paprastų vadovėlių esu nusistatęs nerašyti. Tegu toje srityje darbuojasi tikri pedagogai, o vokiečiams, vyrai, reikia duoti gerą knygą" (1954.I.16). Praėjus 12 metų

po šių žodžių, išėjo prof. M. Hellmanno „Grundzüge der Geschichte Litauens und des litauischen Volkes" (Darmstadtas, 1966), mažytė, vos 179 p. knygelė, vienintelė vokiečių kalba ilgiems laikams. Tuo tarpu Ivinskio ryžtas vokiečiams „duoti gerą knygą" liko įkūnytas tik jo paskaitų rankraščiuose. Nėra jokios abejonės, kad šie rankraščiai visa galva pralenkia Hellmanno knygiūkštę, pilną netikslumų, nes vokiečių išdidumas neleidžia duoti rankraštį perskaityti net čia pat sėdinčiam svetimšaliui. Bet kol lietuvis paruošia gerą knygą, vokietis išleidžia menką knygelę, kuria paskiau visi naudojasi – net ir lietuviai.

Šie pavyzdžiai – jų esama ir daugiau[12] – paaiškina ir didžiosios, Lietuvių fondo užsakytos „Lietuvos istorijos" likimą. Sakau „didžiosios", nes Ivinskis turėjo ir „mažąją" „Lietuvos istoriją". Pokario metais vokiečių mokslininkai stipriai susidomėjo Rytų Europos problemomis, steigdami naujų katedrų savuose universitetuose, institutų, draugijų, kurių tiks-

[12] Sakysime, Ivinskio bendradarbiavimas Herderio leidyklos leksikone „Der grosse Herder". Iš vienos pusės, Zenonas šį bendradarbiavimą labai vertino: „Herderio enciklopedijai reikia būtinai rašyti" (1954.II.19). „Matai, Herderio enciklopedija ne vienai dienai, ir tai ne laikraštis, kurį nusviedei" (1953.II.6). Iš kitos pusės, jį šis rašymas slėgė: „Aš dabr dideliai vėl plakuos su raštais ir archyvais. Tad nelabai prie širdies ir tas durnas 'Herderiui' rašymas" (ten pat). Svarbiausia betgi, kad Ivinskis reikalavo, jog lietuviams būtų duota gana daug vietos: „Tegu Herderis netaiko savo masto mums. Apie mažą katalikų tautą visada reikia, nežiūrint proporcijos pagal milijonus, daugiau informuoti, nes ji mažiau žinoma. Kitaip jie ('Herderio' redakcija. – *A. Mc.*) bus 'durnių banda'... Herderis yra katalikų enciklopedija, o lietuviai irgi beveik 100% katalikai. Tad turi mums rodyti palankumo. Ką jie taip giriasi, kad daug apie mus deda" (1954.I.2). Herderis pradžioje iš tikro dėjo gana daug, nors ir trumpindamas, su kuo Ivinskis sutiko (plg. laišką 1953.II.6). Tačiau įsikišus latviams ir pareikalavus, kad ir jiems būtų duota tiek pat artikulų kiek ir lietuviams, Herderis šiųjų skaičių aprėžė, ir Zenonas savo bendradarbiavimą nutraukė, kaip jau ir anksčiau buvo grasinęs: „Tu tai panelei H. paporink, kad aš neturiu laiko jai parašyti. Kovo 1-ajai per tave ji turės visus čia suminėtus artikulus (Dambrauską-Jakštą, Daukantą, Daukšą, Dovydaitį ir kt. – *A. Mc.*). Bet vargas, jeigu pradės juos siųsti krepšin. Trumpinti visados galima. Tai jų reikalas. Tačiau aš nutrauksiu bendradarbiavimą, jeigu tik pastebėsiu, jog rašoma tik 'archyvui'. Tai paaiškink mergaitei, kad paskui nebūtų nesusipratimų' (1953.II.6). Noras teikti kuo daugiausia pasibaigė tuo, kad galop nebuvo teikiama nieko.

las buvo šias problemas tirti ir jų vaisius skelbti. Ivinskis visa tai žinojo ir ne sykį šių įstaigų veikloje dalyvavo: „Aš dabar seku visokius naujus leidinius iš mūsų istorijos. Vokiečiai mums viską parašys. Galime miegoti" (1956.I.31), ironizavo Zenonas mokslinę mūsų veiklą savos istorijos plotuose. Tačiau jis pats nemiegojo. Šio straipsnio autoriui jis 1955 m. rudenį pranešė: „Jau rašau savo istoriją" (1955.IX.20). Tik įsipareigojimas „Lietuvių enciklopedijai" jį trukdąs: „Vakarais ruošiu keliasdešimt raidės I, J, Y artikulų N., kuris ir čia neduoda ramybės" (ten pat). Atrodo, kad ši „Istorija" žengė priekin gana sparčiai; jos juodraštis buvo baigtas ir perrašinėjamas, nes Ivinskis po ketverių metų apgailestauja, kad reikalas pirmininkauti Baltų institutui, mirus latvių pirmininkui prof. E. Šturmui, šį perrašinėjimą sukliudys: „Susitrukdys kiek perrašymas mano istorijos, kurios dailaus mašinėlės rašto jau turiu pora šimtų puslapių... Tekstas, juodraštis yra iki Pirmojo pasaulinio karo... Istorija išeina platoka su įvairiomis problemomis" (1959.II.1). Kitaip tariant, bent pirmąjį tekstą „Lietuvos istorijos" Ivinskis jau buvo privedęs iki 1914 metų. Šios istorijos pirmoji dalis buvo 1963 m. pasiųsta „Aidams" ir gavo jų mokslinę premiją.

Bet ir ši istorija, kaip ir premijuotasis „Merkelis Giedraitis", pasaulio šviesos neišvydo. Ir vėl klausiame: kodėl? Ar pradėtas darbas Bonos universitete kliudė ją galutinai paruošti? Nėra abejonės. Tačiau bedėstydamas Ivinskis paskelbė nemaža studijų lietuvių ir vokiečių kalbomis žurnaluose[13]. Net paskutinę savo gyvenimo vasarą 1971 m. jis parašė ilgą

[13] Kiekvienais savo dėstymo Bonos universitete metais Ivinskis paskelbdavo bent vieną didesnę studiją. Štai pora pavyzdžių: „Pirmasis Lietuvos karalius Mindaugas ir jo palikimas" (1965), „Lietuvos Krikšto problema" (1966), „Die Entwicklung der Reformation in Litauen bis zum Erscheinen der Jesuiten" (1967), „Lietuvos ir Sovietų Sąjungos santykių dvidešimtmetis" (1969), „Liublino unija ir jos šešėliai" (1969), „Politinis Lietuvos gyvenimas: jo raida ir lūžiai" (1968–1969), „Die baltische Frage im 17. Jahrhundert" (1970), „Lietuvos Steigiamasis Seimas" (1970), „Dr. Jonė Deveikė ir jos veikla Lietuvos istorijos srityje" (1971). Profesoriavimas Ivinskiui nekliudė rašyti straipsnių bei studijų atskirais Lietuvos istorijos klausimais. Užtat „Lietuvos istorija" vis turėjo laukti savo 'eilės'.

straipsnį apie žydus Lietuvoje („Aidai", 1971, Nr. 10 ir 1972, Nr. 1–2). Laiko stoka tad neišaiškina premijuotos „Lietuvos istorijos" neišleidimo. Priežastis glūdi kur kitur: *ši „mažoji" istorija turėjo būti praryta „didžiosios" istorijos,* kuriai Ivinskis buvo prisivežęs, kaip jis pats sako, „plytų" krūvas. Derybos su Lietuvių fondu ir galop pasirašyta sutartis sustiprino bendrą Ivinskio polinkį leisti knygą tik „kartą amžiuje", vadinasi, atbaigtą, išvystytą ligi smulkmenų, pagrįstą šaltiniais be priekaištų. Premijuota „mažoji" „Lietuvos istorija" turėjo dabar virsti medžiaga užsakytai „didžiajai" „Lietuvos istorijai". Bet ir vėl: geriausias dalykas tapo priešu gero dalyko. Šios „didžiosios" „Lietuvos istorijos" liko tik apmatai. Net ir pirmojo tomo yra perrašyta tik 90 puslapių. Tačiau ir šiuo įvadu, ypač jo skyriumi apie geografinės aplinkos įtaką tautos istorijai (p. 24–31), Zenonas buvo nepatenkintas ir būtų jį dar sykį perdirbęs. Pirmas šios istorijos tomas apima Lietuvos išsivystymą „iki pradžios Maskvos karų su Lietuva 1492 m." – taip skamba antrinis šio tomo pavadinimas. Savo pratarmėje Ivinskis sako, kad tai „nemariajai Lietuvai statomas paminklas" (p. 10). Deja, šis paminklas liko nepastatytas. Ar jis bus bent pradėtas paruošiant I tomą spaudai, autorius nesiima spręsti, nes, išskyrus įvado dalį (51 p.), jis paties rankraščio nėra matęs. Tačiau kaip plačiai Ivinskis šią istoriją yra užsimojęs, rodo ši smulkmena: tik vienų santrumpų sąrašas per 8 puslapius (11–19).

Tai antroji minėtos dialektikos pusė mokslinėje Ivinskio veikloje: *vargas medžiagos gausą apvaldyti.* Zenonas lengvai ir greitai rašė straipsnius. Todėl jis jų yra prirašęs begalę: joks kitas mūsų mokslininkas jam čia prilygti negali. Bet jam buvo labai sunku rašyti didesnių sisteminių veikalų. Todėl jis jų ir neužbaigė, nors buvo ne vieną pradėjęs. Ar juos užbaigs dabar kiti? Kas pažįsta mokslinio darbo metodą bei techniką, kas žino, kaip sunku yra panaudoti *kito* surinktą (bet neišleistą!) medžiagą, kas nujaučia Zenono sutelktos medžiagos gausybę, gali visiškai pagrįstai abejoti. Greičiausiai teks mums nuo ano „geriausio dalyko", kurio Ivinskis siekė, bet nepasiekė, grįžti prie pirminio „gero dalyko" ir visų pirma

išleisti jau seniai gulinčius rankraščius – anuos premijuotuosius: „Merkelis Giedraitis ir jo laikų Lietuva" ir „Lietuvos istorija I". Jeigu mūsų istorikai pajėgs daugiau ką nors paruošti, būsime jiems labai dėkingi, nes jie iš Zenono suvežtų plytų iš tikro mūrys aną jo suplanuotą paminklą „nemariajai Lietuvai".

4. *Tikėjimas ir Bažnyčia*

a. *Liaudinis religingumas* būtų, atrodo, pats tiksliausias posakis, išreiškiąs Ivinskio santykį su Dievu. Tai šio straipsnio autoriui paaiškėjo, kai sykį teko su Zenonu klausyti šv. Mišių toje pačioje Bonos bažnyčioje, kurioje keletą metų vėliau buvo atlaikytos jo egzekvijos. Pasibaigus pamaldoms, Zenonas dar truputį skaitė maldaknygę, paskui persižegnojo, maldaknygę *pabučiavo* ir tik tada, ją užvožęs, įsidėjo į kišenę. Man tai tuojau priminė mano vaikystės dienas, kai aš visa tai stebėjau savos parapijos bažnyčioje: mūsų žmonės visados bučiuodavo maldaknygę, prieš ją užvoždami. Zenonas šį paprotį išlaikė visą gyvenimą, juo paliudydamas, kad lietuviškosios liaudies religingumas buvo sudedamoji jo tikėjimo dalis.

Bet ir įvairios kitos mūsų žmonių religinės praktikos Zenono buvo mėgiamos. Jis nebuvo vienas iš tų vadinamųjų „šviesuolių", kurie, paragavę mokslo, nuo anų praktikų nusigrįžta, laikydami jas primityvaus religingumo apraiška. Zenonas, priešingai, jas ne tik pats brangino, bet ir gynė jų buvimą Bažnyčioje. Tai ypač gražiai išėjo aikštėn, kai dar prieš II Vatikano susirinkimą vienas iš mūsiškių pasauliečių panūdo pertvarkyti rožinį ir šiuo reikalu kreipėsi ne tik į mūsų hierarchiją, bet savo mintis išdėstė ir Ivinskiui, paragindamas jį daryti Romoje atitinkamų žygių. Tada Ivinskis jam atsakė: „Pačiam siūlyčiau, palikus rožinio reformos reikalus dominikonams ir kitiems veiksniams, rūpintis tuo, kas mums pirmiausia priklauso... Aš manau, kad rožinio reikalas yra pats minimum, ir leiskime jį ir toliau geros valios katalikams kal-

bėti. Argi tai Bažnyčios gyvenime jau būtų toks didelis įvykis, jeigu jis ir būtų reformuotas" (1954.II.19). Ir truputį anksčiau: „Jeigu pačiam nepatinka 'mechaniško' rožinio kalbėti, tai Tamstytės religinių nusiteikimų reikalas (aš, pavyzdžiui, tavo dėstomo pajautimo visai neturiu), tačiau kelti klausimą, kad visoje Bažnyčioje būtų jis reformuotas, skamba lyg iš humoro laikraščio... Rožančiaus galima nekalbėti, jeigu nepatinka, bet palikime jį reformuoti vienuoliams ir Ritų kongregacijai. Aš, pavyzdžiui, pasisakyčiau prieš (reformas. – *A. Mc.*). Dažnai žmogui yra situacijų, kad jokios knygos negali paskaityti, o kokią tai dienai skirtą dalį (rožinio. – *A. Mc.*) sukalbi" (1954.II.11).

Ir vis dėlto šis paprastas, nuoširdus Zenono tikėjimas nebuvo aklas *tikėjimas tradicija*. Nors Ivinskis teologiniais klausimais maža domėjosi ir dėl teologinių ginčų galvos nekvaršino, tačiau jis kažkaip savaime jautė, kad krikščionybė yra ne pamaldžių idėjų, bet *didžių įvykių* skelbėja ir kad todėl įvykis yra ir turi būti *istorinis*, vadinasi, *tikrai įvykęs*, o ne kaip legenda ar prasmingas pasakojimas sklindąs iš vienos kartos į kitą, iš vienos šalies į kitą. Tai išryškėjo pradėjus mūsų visuomenei domėtis Šiluvos Švč. Mergelės apsireiškimu. Ivinskis šio apsireiškimo istoriškumą neigė: „Jis yra „paremtas tik XVIII a. pabaigos neaiškios kilmės tokia „špargalka", nežinia kieno lenkiškai surašyta reliacijėle, kai jokių kitų žinių per XVII ir XVIII a. nėra, nors vyskupai apie Šiluvą ne kartą rašė Romon... Aš kun. N. ne kartą teigiau, jog mūsų tikėjimas nesusilpnės nuo to, jeigu Marija ir nepasirodė aniems piemeniukams. Kam mulkinti žmones, jeigu nėra jokių įrodymų; kam skelbti *urbi et orbi* tai, apie ką patys vietos vyskupai, smulkiai aprašydami patį bažnyčios (Šiluvoje. – *A. Mc.*) atgavimą, tyli" (1957.XII.20). Šio straipsnio autorius yra buvęs liudytojas vieno labai aštraus ginčo tarp Ivinskio ir kito kun. N. ant Reino kranto Bonoje, kur buvome visi išėję pasivaikščioti. Šiam kunigui atrodė, kad tikėjimui visiškai nesvarbu Šiluvos apsireiškimo istoriškumas; svarbu tik, kad jis keliąs žmonėse maldingumo Švč. Mergelei. Tačiau Ivinskis piestu stojo prieš šitokį aiškinimą, nes

maldingumas, atremtas į netikrą dalyką, virstąs apgaulingu. Skelbimas nebuvusių dalykų esąs žmonių mulkinimas, nes žmonėse maldingumas kyląs kaip tik todėl, kad jie tikį į šio skelbimo *tikrovę*. O jei tokios tikrovės nesą buvę, tai tada ir pats skelbimas virstąs melu. Ginčas baigėsi tyla ir savotišku kartėliu abiejų pusių širdyse: Ivinskis neįtikino kun. N., o kun. N. – Ivinskio. Jo metu betgi vis labiau aiškėjo, kiek reikšmės Ivinskis teikia krikščionybės įvykių istoriškumui *tikroviškumo* prasme ir kaip savaimingai jis pasišiaušia prieš krikščionybės sumitinimą, vadinasi, jos pavertimą idėja, kurią gali įkūnyti ir legendos. Šiluvos apsireiškimą Ivinskis laikė legenda ir todėl reikalavo, kad kunigai jos neskelbtų. Ivinskio nusistatymas paragino, kaip žinome, kun St. Ylą arčiau susidomėti visa šia istorija: jo vaisius – knyga „Šiluva žemaičių istorijoje" (Bostonas, 1970), kurios pirmoji dalis betgi Marijos apsireiškimo dar neliečia. Dabar, Ivinskiui mirus, ant kun. Ylos gula didi našta ano apsireiškimo istoriškumą arba įrodyti, arba paneigti, nes Ivinskis buvo pasiryžęs, išėjus II tomui, tarti savo, kaip jis sakydavo, „kietą žodį". Šio tad „kieto žodžio" šviesoje ir turėtų būti dabar anas apsireiškimas tyrinėjamas.

b. *Kritiškumas* tad jungiasi Ivinskyje su giliu jo religingumu. Religinių apraiškų kritikos jis nebijojo ir pats jos nevengė, nes ši kritika jo religingumo nė kiek neįtaigojo. Jam buvo savaime aišku, kad žmogiškasis pradas Bažnyčioje yra suaugęs su laiku, su erdve, su papročiais, su tautos nuotaikomis ir todėl galįs būti net ir gana nevykęs. Tokių nevykusių pavyzdžių jis kaip istorikas žinojo labai daug. Todėl ir dabartinis Bažnyčios gyvenimas jam neatrodė esąs be klaidų bei ydų. Romoje būdamas ir akivaizdžiai bažnytinį gyvenimą regėdamas, jis yra padaręs nemaža pastabų, kurios vertos paminėti – šiam nepažįstamajam Ivinskiui suprasti. Sakysime, apie kunigus Italijoje: „Šiandien N. mane buvo nusivedęs į tokį katalikišką Juozapiečių kiną. Filmas buvo neblogas, amerikoniškas, spalvotas, graži pasakėlė. Žiūrėjome jį dvi valandas, nors būtų užtekę vienos, nes nuolat trūkinė-

jo, buvo pertraukos, gedo, nebuvo gerai sinchronizuotas balsas. Man iš karto sudarė įspūdį provincijos kinelio kur nors Pakruojyje... Ir tai dedasi Romoje. Kinas buvo pilnas kunigų ir vienuolių, koks geras pusantro tūkstančio. Nesigailėjau nuėjęs, bet daugiau neisiu. Su Boncompagni (kur Zenonas tuo metu gyveno. – *A. Mc.*) kunigais lietuviais per vakarienę ką tik kalbėjome, kodėl pas katalikus vis nėra moderniško tempo ir technikos pajautimo. Beje, tas kinas – tai vienintelė vieta, kur Romos kunigai žiūri savo jupose filmą, nes šiaip su kunigo ar vienuolio rūbu draudžiama į kiną eiti, o civiliškai persirengti negalima. Sako, italų klierikėliai esą labiau išauklėjami infantiliškos dvasios. Aš nekreipiau dėmesio, kaip staiga šalia manęs sėdėję du kunigai išėjo. N. man paaiškino, kad juodu pasipiktino pusnuogėmis mergaitėmis. O tai buvo jaunų mergaičių filmoje baletas, ir jis buvo labai švelnus ir geras, vaizduojąs pasakų karališką dvarą. Užtat ir palūžta Italijoje vėliau daug kas. Čia esą daug atkritusių kunigų" (1949.XI.12).

Būdingiausias betgi yra Ivinskio nepasitenkinimas Vatikano ordinų skyrimu. Kai vienas mūsų veikėjas sykį tokį ordiną gavo, tai Ivinskis reikalavo net viešai prieš tai protestuoti: „Ar nereiktų 'Aiduose', neminint pavardžių, paliesti tokius reiškinius, išeinant iš apgailestavimo punkto ir ginant Vatikaną, parodant, t. y. skiriant mokymo ir bažnytinės administracijos funkcijas ir jų klaidas. Juk mūsų jaunimas bus papiktintas. Gal Ateitininkų federacija ar bent sendraugiai savo vardu turėtų Segretarijai di Stato pareikšti savo apgailestavimą. Šv. Sostas tokiais skyrimais pagerbia tautą ir valstybę, bet pasitaiko paskirti ordinus asmenims, kurie neturi vardo savo visuomenėje. Aš manau, kad sendraugiai turėtų tai padaryti apgailestavimo forma (čia ne vien mano vieno nuomonė), pažymint, kad šitoji promocija mūsų organizacijos narių tarpe sudaro labai neskanų įspūdį. Gal reiktų dar ir kolektyvinio rašto Montiniui (tuo metu Vatikano užsienio reikalų referentas; dabar popiežius Paulius VI. – *A. Mc.*), po kuriuo galėtume koks desėtkas pasirašyti. Ką tu manai? O gal tiesiog pavaryti akciją per kokią nors spaudą, demaskuo-

jant tą dabartinę ubagystę" (1951.V.14). Akcija nebuvo pradėta, ir raštas nebuvo parašytas. Tačiau Ivinskio pasipiktinimas rodo jo *sielos jautrumą* tokiems bažnytiniams reiškiniams; jautrumą, kuris nesilenkia mostui tik todėl, kad šis eina iš Vatikano rūmų.

Stebėdamas Vatikano politiką mūsų tautos bei valstybės atžvilgiu, Ivinskis susimąstydavo: „Kai žmogus pergalvoji, gaunasi įdomus skerspjūvis per istoriją. 200 metų lietuviams buvo skelbiami kryžiaus karai, ir iš Romos, Avinjono ir vėl iš Romos išėjo dešimtys bulių, gana charakteringų. Vytautui, lenkų paprašytas, Martynas V draudė vainikuotis. 1919 m. Zecchini mus visai ignoravo ir t. t. ir t. t." (1959.II.1). Į šių pavyzdžių eilę savaime įsirikiavo ir popiežiaus Jono XXIII noras uždaryti arba bent susiaurinti mūsų atstovybę prie Vatikano. Ivinskis tuoj pat šoko veikti, kad tai neįvyktų: „Kai tik šiek tiek buvo daugiau žinių, jog popiežius nebekvies mūsų ministerio į Kalėdų iškilmes, plačiai parašiau N., prašydamas užkelti Ameriką. Jie ten dabar daro susirinkimus, siunčia prašymus, Vatikaną užvertė telegramomis. Amerika jau verda tiesiog... Informuojame (Vatikaną. – *A. Mc.*), jog Girdvainis atstovauja ne egzilinę, o nepriklausomos Lietuvos vyriausybę (juokinga būtų, jei Vatikanas būtų to nežinojęs. – *A. Mc.*), jog Lietuvos suverenumas nėra panaikintas, o tik laikinai suspenduotas (bolševikų okupacijos). Aiškiname, jog mūsų pasiuntinybės likvidavimas sudarys įspūdį, kad Vatikanas paremia sovietų pastangas laimėti pripažinimą, nors nėra jokiu tarptautiniu aktu Lietuvos okupacija pripažinta. Pagaliau minime, jog Lenkijos padėtis yra visai kita. Ji yra satelitas, turi UNO savo atstovą ir t. t., Lietuva gi okupuota" (1958.XII.31). Ši mūsų visuomenės atoveika buvo Vatikanui labai nemaloni: „Jau dabar Vatikanas jaudinasi, kad iš Amerikos plaukia telegramos. Prašo visuomenę ten paraminti". Tačiau Ivinskis teigia: „Jos apraminti nėra reikalo" (ten pat); „reikia atsiųsti, kiek galima daugiau telegramų" (ten pat).

Tačiau iš kitos pusės, Ivinskis buvo *priešingas* bet kokiam grasinimui ar spaudimui Vatikano atžvilgiu: „Aš esu priešingas, kad Vatikanas būtų gąsdinamas. Kitą kartą Lietuvo-

je buvo sakoma, kad popiežius neturi divizijų. Užtat ir nuncijų (Bartoloni, nuncijus Lietuvoje 1928–1931. – *A. Mc.*) drąsiai išsiuntėme (kaip *persona ingrata.* – *A. Mc.*)... Negalime eiti prie sankcijų. Vatikanas turi savo rezonus, ir nemanykime, kad specialiai prieš lenkus ir mus nusistatęs... Nemanyčiau, kad mūsų spaudoje reikia skelbti ir tokius siūlymus, kaip ordinų grąžinimą ar raginimą likviduoti radijo valandėles Vatikane, Šv. Kazimiero kolegiją. Kai su mumis buvo neteisingai 1919 m. elgiamasi, tada buvo balsų ir 'Los von Rom', figūravo ir kiaušiniai (arkivyskupas Zecchini buvo Kauno stotyje apmėtytas kiaušiniais. – *A. Mc.*) etc. Bet visa tai šiandien rodo, jog perspektyvos neturėjome... Jeigu ir blogai baigtųsi (su mūsų atstovybe. – *A. Mc.*), tai tikime, vyrai, kad Vatikanas težiūri tautos religinių interesų. Yra labai gaila, kad ten sėdintieji žmonės daro dideles klaidas. Bet nepadarykime ir mes tokių klaidų, dėl kurių tektų paskui labai gailėtis" (1958.XII.31). Trumpai tariant Ivinskis aiškiai regėjo politines Vatikano klaidas ir su jomis kovojo. Tačiau jo ginklai buvo ne sankcijos, bet paaiškinimas, įtikinimas ir visuomenės nerimo kėlimas. Iš tikro tai teisingas ir laimėjimų žadąs kelias.

c. *Mirties klausimas* – ir šitoje vietoje truputį suklustame – Ivinskio laiškuose neiškyla: nei teoriškai, nes jis nebuvo filosofas, nei praktiškai, nes *jis* buvo *sveikuolis* tikra šio žodžio prasme. Išskyrus apsinuodijimą anglių dujomis 1943 m. Kaune, Ivinskis savo gyvenime niekad nėra rimtai sirgęs. Todėl mirties klausimas jam buvo tolimos senatvės reikalas. Net mirus jo seseriai (Čikagoje) ir broliui (Australijoje), jis pats jokio pavojaus nejautė ir tikėjosi paseksiąs savo motina, kuri ir šiandien tebėra vikri, nors ir peržengusi aštuntąją dešimtį. Todėl Zenonas ne sykį ir kalbėdavo, kad jis dėstysiąs universitete ligi 80-ųjų savo amžiaus metų (kaip laisvai samdomas tarnautojas jis tai būtų galėjęs). Gal čia ir glūdi priežastis, kodėl jis vadinamuoju senatvės apsirūpinimu beveik nesidomėjo: jis tarsi žinote žinojo gausiąs algą dar ištisus dešimtmečius, o paskui renta ateisianti savaime. Gal dėl šios priežasties ir ki-

tų formalybių tvarkymas jo buvo vis nustumiamas ateitin. Gal dėl to ir savų rankraščių užbaigti jis nesiskubino. Mirtis jam atrodė esanti kažkur toli. Jis ne kartą šio straipsnio autoriui deklamavo vieno eilėraščio posmą:

Ir man, ko man skubėti?
Ant žibančios naktinės parugės
Pavargęs laikas atsisės
Ir palūkės.

Deja, Zenono laikas neatsisėdo ir jo, neskubančio, nepalūkėjo. Jis nutrūko staiga, nustebindamas Ivinskį ir jį sukrėsdamas ligi gelmių.

Kuo Zenonas iš tikro sirgo, jis nežinojo ligi pat paskutinių dienų. Tuoj pat po operacijos (1970 m. kovo mėn.) gydytojai pasakė jo žmonai, kad Zenonas nebeišgelbstimas: vėžio metastazės jau yra pasiekusios kepenis. Tačiau šiai vargšei moteriai buvo uždrausta nė žodelio apie tai niekam nesakyti. Ir ji tylėjo kentėdama viena, neprasitardama nė artimiausiems, negalėdama nė Zenonui užsiminti, kad jis šį ar tą kiek patvarkytų. Tiek namų gydytojas, tiek ligoninė apsupo Ivinskį tarsi kokia skara, kad tik jis savos padėties nepatirtų. Ir jis tikėjo, gydytojų raminamas. Tuoj po operacijos jis tęsė toliau paskaitas universitete, vasarą dalyvavo studijų savaitėje, skaitė ilgą paskaitą, leidosi išrenkamas Europos Lietuvių fronto bičiulių pirmininku, pradėjo paskaitas rudens semestrą. Nors mirtis jau buvo čia pat, bet Zenonas jos nejautė. Jis skųsdavosi, kad tik jėgų stinga, o šiaip viskas tvarkoje; visi organai veikią gerai; neturįs jokių skausmų, todėl manąs, kad viskas netrukus praeisią. Tris savaites prieš mirtį, jis vis dar nenorėjo vykti ligoninėn, nes nerado reikalo. Nusileido tik todėl, kad neapsunkintų žmonos, nes jau beveik visiškai nebegalėjo nei atsikelti, nei gerai paeiti.

Keturias dienas prieš mirtį Zenonas paklausė jauną ligoninės gydytoją, ar jam dar esą vilties pasveikti. Šisai, matydamas, kad ant jo staliuko prie lovos stovi arkivyskupo Matulevičiaus paveiksliukas, vadinasi, kad pacientas yra giliai religingas, pasakė *visą tiesą*, nors už tai buvo savo viršinin-

ko paskui smarkiai išbartas. Kaip atveikė Zenonas į šį 'kietą žodį'? Anksčiau po operacijos jis ir pats – tai jis man prisipažino – pagalvodavo, kad gal gi ir reikės atsisveikinti su šiuo pasauliu. Tačiau tai buvo tik mintis, nes operacija buvo sėkminga, ir Zenonas taisėsi gana greitai. Tačiau dabar jis gulėjo visiškai bejėgis, o vilties išgyti jau nebebuvo. Išgirdęs tad gydytojo žodžius, Zenonas susipurtė, tačiau ne telkdamas jėgų gyventi, bet visa dar likusia energija kovodamas už mirtį. Jis atsisakė duodamų vaistų, atsisakė valgyti; kratė rankas ir kojas, kad gydytojai jam neįvestų adatos į veną infuzijoms; nuolatos kartojo norįs tučtuojau mirti, kad daugiau nebevargintų artimųjų. Tai buvo visiems nelaukta atoveika. *Ne už gyvenimą kovojo Zenonas, o už greitą mirtį.* Skubėjęs visą laiką savais darbais, jis dabar norėjo paskubėti ir sava mirtimi. Ši atoveika truko, kiek žinau, tik vieną dieną. Ryto metą Zenonas jau buvo susitaikęs su mintimi, kad dar kiek pagyvens, todėl vėl pradėjo valgyti ir imti vaistų. Tačiau jo troškimas greitai mirti įvyko: po trijų dienų jis jau buvo pas Viešpatį, į kurį jis taip nuoširdžiai tikėjo ir kurio Karalystei žemėje jis taip uoliai dirbo. Buvęs nepažįstamas savo gyvenimu, Zenonas mus nustebino ir savo mirtimi; nustebino ne todėl, kad mirė neužbaigęs savo planų (vargu, ar kuris mokslininkas bei menininkas juos užbaigia), bet todėl, kad *troško* mirti. Ilgai buvusi nuo jo slepiama, mirtis atsiskleidė jam anaiptol ne kaip pabaisa, nuo kurios jis bėgtų, bet, šv. Pranciškaus Asyžiečio žodžiais tariant, kaip sesuo: „Tad ateik, sesute mirtie!" Šie Asyžiaus šventojo žodžiai tinka ir Zenono pasipurtymui prieš apgaulingus pažadus gyventi.

LAIŠKAS „AIDŲ" REDAKTORIUI JUOZUI GIRNIUI

50-ties metų amžiaus sukakties proga

Münster, Kerssenbrockstrasse 12
1965 m. rugsėjo 20 d.

Mielas ir brangus Bičiuli Juozai,

pusšimtis metų žmogui, kalendoriškai žiūrint, yra didelis dalykas: daugeliui, labai daugeliui mūsų jis reiškia du trečdalius nueito žemės kelio. Filosofui tačiau pusšimtis turi visai kitos prasmės. Lankydamas Fribūro universitete prof. M. de Munnyncko pratybas (1933–1934), girdėjau sykį šį patyrų dominikoną sakant, esą specialiųjų mokslų atstovai pradedą savitai kurti po 40-ties metų, o filosofai – tiktai po 50-ties metų. Vadinasi, filosofui pusšimtis metų reiškia ne pabaigą ir net ne vidurį, o dar tik pradžią. Tai data, kada dvasia ne atgal dairosi, mėgindama suvesti savo darbų sąmatą, bet pakyla savitai kelionei priekin. Gal kaip tik todėl ne vienas mąstytojas ir kratosi šios sukakties minėjimų viešu būdu. Žinau, kad ir Tau tavasis pusšimtis yra nemalonus, kai jis keliamas spaudoje ar kalbose. Tačiau mes turime tiek maža žmonių, kad kiekvienas ryškesnis reiškimasis mums kelią džiaugsmo ir nepamirštamai traukia į save mūsų dėmesį. Sukaktis minėdami, kaip tik ir norime pareikšti ir pabrėžti ši mūsų džiaugsmą.

Tavasis skardenimasis lietuviškojoje visuomenėje yra girdimas jau seniai. Jau daugiau kaip 20 metų Tu rodaisi mūsų kultūros gyvenime savomis mintimis. Jau 10 su viršum metų Tu įtaigoji mūsų tautiečius Amerikoje tiek savo knygomis, tiek darbu enciklopedijai, tiek galop vadovaudamas ateitininkams. Kaip tad galėtų „Aidai", šis didelis kultūros

žurnalas, apeiti Tavo sukaktį – net ir tada, kai jis yra Tavo rankose! Todėl susitaręs su Tėvais Pranciškonais kaip leidėjais ir su savo bičiuliais Vokietijoje parašiau apie Tave – tavam žurnalui. Žinau ir jaučiu, kad purtysiesi. Tačiau nusileisk šį kartą ir straipsnį priimk! Išgyvenk jį pagal aną psalmės eilutę: *„Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini Tuo da gloriam"*.

Straipsnį, Juozai, prašau betgi perskaityki prieš atiduodamas spaustuvei. Mat jį rašydamas neturėjau po ranka dokumentinės medžiagos, todėl gali būti įsivėlę netikslumų Tavo gyvenimo datose bei įvykiuose. Taip pat mudu esame, Tau išvažiavus Amerikon, nesimatę ir neišsišnekėję, kaip tai būdavo Lietuvoje arba stovyklose Vokietijoje. Amerikos gyvenimo irgi gerai nepažįstu. Todėl gal ne viena interpretacija Tavo veiklos bei santykių neatitiks tikrovės. Prašau tad Tave visa tai patikslinti. Vieno tačiau Tau išleisti ar taisyti neleidžiu: tai to mano gyriaus, kurį reiškiu Tavai mąstysenai ir Tavai kūrybai. Jis nėra, kaip matysi, jokia tuščia panegirika. Apskritai visas mano straipsnis nėra publicistinis „garbinimas", o greičiau atvirai bičiuliškas apmąstymas tų galimybių, kurios atsiveria ir kurios turėtų išsiskleisti tolimesniuose Tavo gyvenimo dešimtmečiuose.

Nesupyk tad, mielas Juozai, kad be Tavo žinios esi užklumpamas ir net išprievartaujamas šiuo straipsniu! Taip norime mes visi, kuriems Tu dirbi ir aukojiesi.

Giliai bičiuliškai Tave gerbiąs *A. Maceina*

1. Asmenybės vaizdas

Juozas Girnius yra tik keletą metų (7–13) jaunesnis už tokius mūsų katalikų intelektualus kaip Brazaitis, Damušis, Dielininkaitis, Grinius, Yla, Ivinskis, Keliuotis, Skrupskelis. O vis dėlto jo gimimas Pirmojo pasaulinio karo metu (1915 m. gegužės 23 d.) įjungė jį visai į kitą kartą, kuriai teko laimės brėsti nepriklausomoje Lietuvoje, nebesusiduriant su *slaviškuoju* pra-

du kalbos, literatūros, meno, valstybės ir net tautos pavidalu. Girniaus kartai teko augti kaip tik priešginybėje slaviškai kultūrai, nes šios įtaka nepriklausomybės metu buvo sąmoningai tramdoma. Tai buvo toksai mūsų istorijos tarpsnis, kuris godžiai gėrė į save pokarinės *vakarietiškos* kultūros vertybes, nepaisydamas rytietiškųjų ir net jas neigdamas. Anoji kultūrų sintezė, taip nuoširdžiai mums peršama St. Šalkauskio[1], Girniaus kartos žmonių nežavėjo. Jie negalėjo šios sintezės pajausti, nes jiems stigo vieno iš jos sudedamųjų pradų, būtent *rytietiškosios* kultūros, kurios nešėjai Lietuvoje buvo Šalkauskio karta, o iš dalies ir visi gimusieji keletą metų prieš Pirmąjį pasaulinį karą, nes jie visi – bent savo vaikystėje – buvo su šia kultūra daugiau ar mažiau susidūrę.

Ši dvasinė Girniaus vieta gali daug ką paaiškinti jo santykiuose, iš vienos pusės, su senesniąja karta (katalikų – Dovydaitis, Brazaitis), iš kitos – su pačia jauniausiąja tremties karta (A. Liulevičius, K. Skrupskelis, A. Sužiedėlis, V. Vygantas): *nei su viena jis neturi tikrai vidinių ryšių*. Nuo vyresniosios kartos jį skiria anasai svetimumas kultūrinei sintezei, anasai modernus vakarietiškasis turinys, kuris senosios mūsų kartos širdžiai pasiliko vis dėlto daugiau ar mažiau tolimas, nors savo protu ji ir buvo šį turinį pasisavinusi: beveik visi šios kartos atstovai yra studijavę *ir* Vakarų Europoje. Bet šitasai *„ir"* yra visai kas kita negu Girniaus *„tik"*: *Girnius yra tik Vakarų augintinis*. Nuo jauniausios mūsų tremties kartos Girnių skiria jo aistringas lietuviškumas, atsineštas iš tėvynės, todėl šios kartos jausmams jau svetimokas, nors protu irgi dar gerai suvokiamas ir pripažįstamas. Juk intelektualas, augęs bei brendęs svetur, niekad nepajaus tėvynės taip, kaip iš jos atkilęs, todėl niekad širdimi neišgyvens visos tos tautiškumo aistros, kuria kvėpuoja Girniaus raštai, skirti tautinei problematikai.

Tikroji dvasinė Girniaus vieta yra ta lietuviškoji kultūrininkų karta, kuri Lietuvoje brendo Vakarų įtaigojama, kuri tačiau nesuspėjo savęs išskleisti pačiame krašte, o buvo privers-

[1] Plg. *Šalkauskis S.* Lietuvių tauta ir jos ugdymas, Kaunas, 1933; *Maceina A.* Kultūrų sintezė ir lietuviškoji kultūra // „Židinys", 1939 m.

ta persikelti į Vakarus kaip į grynai *kūninio* išsilaikymo erdvę. Ši karta yra labai vakarietiška savo problemomis, bet labai lietuviška savo dvasia. Vakarietiškus pradus ji yra taip stipriai sulydžiusi su lietuviškais pradais, kad šių dviejų dalykų skyrimas jai psichologiškai neįmanomas. Todėl tremtis šiai kartai yra pats tragiškiausias dalykas: žymiai tragiškesnis negu senajai kartai, kuri dar atsimena savo jaunystės tremtį (bent kultūriniu atžvilgiu), ir negu dabartinei jaunajai kartai, kuriai svetima žemė (irgi bent kultūriniu atžvilgiu) nebėra tremtis, o jau *dvasinės* egzistencijos erdvė. Girnius yra kaip tik šios tragiškiausios kartos atstovas, jos ideologas, jos įsiasmeninęs šauksmas. Jis nešioja savyje didelį skausmą, nuolatos prasiveržiantį tiek jo raštuose, tiek nuotaikoje.

Kiek Girnius nebesutapo su tik keletą metų už jį vyresniais katalikų intelektualais, tiek sutapo su tik keletą metų už jį jaunesniais įvairių pažiūrų vadinamaisiais žemininkais-lankininkais (Bradūnu, Kaupu, Nagiu, Nyka-Niliūnu). Todėl Girnius buvo pakviestas parašyti „Žemės" antologijai įvadą (Žmogaus prasmės žemėje poezija, p. 5–65), o vėliau buvo tarp „Literatūros lankų" žurnalo redaktorių. Savo idėjiniu atvirumu („liberalumu") Girnius turėjo poveikio ir jaunajai kartai, brendusiai jau Jungtinėse Valstijose. Todėl J. Brazaitis ir rašė apie Girnių, kad „jis yra tarpininkas tarp dviejų skirtingų generacijų – išaugusios Nepriklausomoje Lietuvoje ir išaugusios čia, tremtyje" („Lietuvių dienos", 1965 m. birželio mėn., p. 5).

Idėjinis atvirumas paaiškina ir Girniaus linkimą į liberalinį mūsų visuomenės bei kultūros sparną. Jis pats yra vienoje vietoje pasakęs, kad „generacinė vienybė ne atsakymo, o klausimo vienybė"[2]. Savo pasaulėžiūriniais *atsakymais* Girnius anaiptol nėra liberalas (pas mus įsisenėjusia indiferento ar net ateisto prasme). Tačiau liberalizmas yra toji plotmė, kurioje išnyra šių dienų klausimai. Tai plotmė, kurioje žmogaus laisvė – jo apsisprendimas ir jo būsena visuomenėje – darosi cen-

[2] *Girnius J.* Žmogaus prasmės žemėje poezija // „Žemė", Los Angeles, 1951, p. 15.

tras, telkiąs aplinkui save visa kita. Kas šią laisvę pabrėžia bei gina, atsiduria toje pačioje plotmėje ir todėl yra „savas", nors pats laisvės grindimas ir būtų visiškai skirtingas (plg. Girniaus str. „Liberalizmas ir krikščionybė" V. Kavolio redaguotoje knygoje „Lietuviškasis liberalizmas", 1959, p. 45–74). Čia tad ir glūdi tasai pagrindas, kodėl Girnių liberalizmas taip traukia. Savo metu konkretūs jo santykiai su lietuviškais liberalais buvo tokie glaudūs, kad kai kas iš katalikų net baiminosi, esą Girnius virsiąs tikru „liberalu". Be pagrindo. Tačiau tas faktas, kad liberalinis sparnas laisvės klausimą nuolatos *kelia*, kaip tik ir sudaro tą bendrą klausimo vienybę, kuri Girnių su liberalizmu riša. Todėl jis liberalizmą nuolatos – kartais net aistringai – gina, kaip tai rodo jo ginčas su kun. Yla[3]. Ir man Girnius negali atleisti, kam savo metu liberalizmą esu pavadinęs komunizmo šaltiniu[4]. Tas katalikiškasis visuomenės sparnas, kuris laisvės klausimo paprastai nekelia arba jį net tramdo, Girniui yra nesimpatiškas.

Be abejo, šis Girniaus įrikiavimas į grynai lietuviškosios žemės kartą anaiptol neišsemia ir neišsako jo dvasios turtingumo. Tačiau jis gali daug ką paaiškinti šios dvasios linkmėje ir jos problematikoje, nes pats Girnius yra pripažinęs, kad tos pačios kartos žmonės, nors ir skirtųsi savais atsakymais, vis dėlto „stovi prieš tuos pačius klausimus" ir todėl „lengviau susikalba vieni su kitais negu su tais, su kuriais dėl plotmių skirtingumo bendra kalba iš viso sunkiai randama"[5].

Kaip tragiškiausios mūsų kartos asmeninė išraiška, Girnius yra tragiškas ir pats savyje. Augęs gana ramiu mūsų istorijos metu (mokslus ėjo 1924–1938 metais), jis staiga buvo užkluptas katastrofos, ištikusios ne tik kraštą bei tautą, bet ir jį patį. Kai sovietai 1940 m. okupavo Lietuvą, Girnius dar atliko karinę prievolę. Turėdamas visapusiškų duomenų pasi-

[3] Plg. *Yla St.* Laisvės problema, Putnam, 1956; Lietuviškojo liberalizmo problemos // „Draugas", 1944–1945 m.; Lietuviškasis nacionalizmas liberalizmo ženkle // „Aidai", 1955–1957 m.

[4] Plg. *Maceina A.* Liberalizmo kelias į bolševizmą // „Aidai", 1948, Nr. 13.

[5] *Girnius J.* Žmogaus prasmės žemėje poezija, p. 16.

ruošti aukštosios mokyklos dėstytojo pareigoms ir būdamas į šias pareigas jau iš anksto kreipiamas, Girnius negalėjo šio pasiruošimo Lietuvoje užbaigti. Net akademinį daktaro laipsnį jis įsigijo tik Kanadoje (1951 m. Monrealio universitete), nors Laikinoji vyriausybė jau 1941 m. buvo jį paskyrusi į Filosofijos fakultetą dėstyti vyr. asistento titulu. Girnius yra filosofas visa savo sąranga, todėl normali jo darbo vieta ir turėtų būti universitetas. Žinoma, filosofuoti galima visur. Akademinė filosofija nėra nei vienintelė, nei geriausia. Priešingai, ne sykį ji yra sausa, sustingusi, be dvasios ir širdies. Tačiau Vakarų pasaulyje, neišskiriant nė Amerikos, gyvenimas yra taip susiklostęs, kad gyventi iš filosofijos galima tik dirbant aukštojoje mokykloje. Todėl tikram filosofui, kokiu yra Girnius, tikrai yra tragiška, kai jis priverstas valgyti duoną iš visai kitokio užsiėmimo („Lietuvių enciklopedijos" ir „Aidų" redagavimas). Tačiau įeiti į kurį nors užjūrio universitetą Girnius nesiveržė kaip tik todėl, kad pasiliktų lietuviškoje dirvoje, kad kurtų lietuviškajai visuomenei. Tai didžiulė auka, sykiu tačiau ir didžiulė tragika.

Tragiškai atrodo ir visuomeninė Girniaus veikla, tapus jam Ateitininkų federacijos vadu. Savo dvasia Girnius nėra visuomenininkas. Perimdamas Ateitininkų federacijos vado pareigas Nepaprastojoje konferencijoje, jis atvirai pasisakė nuo tų pareigų gynęsis klausimu „argi manęs nepažįstate?", nes žinąsis „esąs greičiau neramios dvasios, o ne vado prigimties žmogus" („Ateitis", 1965, p. 134). Jis savyje per jautrus, per gilus, per skeptiškas, kad galėtų nusibrėžti vieną aiškią liniją, ją skelbti savo vadovaujamai grupei ir jos atkakliai laikytis, kaip visuomeninėje veikloje yra būtina. Be to, pati jo filosofija, apie kurią kalbėsime toliau, neleidžia jam tokios linijos išvesti. O betgi būdamas Ateitininkų federacijos vadas ir norėdamas šiojo pareigas tinkamai eiti, Girnius yra verste verčiamas tokios linijos ieškoti, ieškoti šūkių, kuriais būtų galima uždegti širdis (ypač jaunimo!) ir praturtinti protus. Šių šūkių Girnius dabar ieško labai uoliai ir ne vieną jų jau yra metęs: „atvirybė laikui" (ateitininkams), „laisvės, ne liberalizacijos" (pavergtam kraštui), „meilė žmogui"

(kovai už tiesą). Tai gražūs ir prasmingi šūkiai. Tačiau visi jie reiškia didžiulę įtampą tiek pačiam Girniui, tiek visuomenei. Girnius kaip filosofas turi juk *tikėti* šių šūkių tiesa; jis juos meta ne propagandos dėlei, bet iš giliausio savo paties įsitikinimo. Bet kaip tik todėl, kad jis į juos tiki visa širdimi, jis reikalauja, kad ir visuomenė į juos tikėtų bei juos vykdytų. *Girnius kaip filosofas stato visuomenei nelygstamų reikalavimų.* Šiuo atžvilgiu jis yra labai panašus į Šalkauskį kaip Ateitininkų federacijos vadą. Ir Šalkauskis statė tokių nelygstamų reikalavimų, ir jis išgyveno įtampą tarp savęs ir vadovaujamųjų, ir jis nuolatos barė, ragino, galop nusivylė. Pavojus nusivilti tyko ir Girnių.

Girniaus stiprybė yra ne veikla plačioje visuomenėje, bet siaurame būrelyje, kur užsimezga sąlytis asmens su asmeniu. Ten jis išsitiesia visu ūgiu, ten jis apreiškia vidinę savo ugnį ir prabyla nauju žodžiu. Todėl ir Kauno universitete deimančiukai buvo ne Girniaus paskaitos, o jo *pratybos.* Paskaitose jis yra sunkokas kaip ir savo raštuose: originalus jo stilius ir savotiška jo sakinio sąranga nelengva įkąsti, ypač klausant. Užtat pratybų metu, kai jam tekdavo laisvai kalbėti, jo žodis įžiebdavo, nes kilo iš gilaus tikėjimo tuo, ką sakydavo. Pratybų metu Girnius tikrai filosofuodavo, vadinasi, klausdavo ir kiekvieną atsakymą vėl paversdavo klausimu. Tuo būdu dalyviai patirdavo gyvą minties gimimo vyksmą, kas akademiniam lavinimui kaip tik ir yra esminga. Tai dar vienas pagrindas gailėtis, kad Girnius ne universitete. Tai taip pat dar vienas pagrindas būgštauti, kad visuomeninėje veikloje, kur reikia turėti reikalų su minia, Girnius bus priverstas šią savo dvasios uždegančią atvirybę pridengti moralizuojančių paskaitų bei atsišaukimų skraiste. Visa širdimi linkėčiau Girniui šios pagundos vengti ir išvengti!

2. *Mokytojai*

Dr. A. Baltinis klysta sakydamas, esą Girnius „baigęs VD universiteto Teologijos-filosofijos fakultetą pas Stasį Šalkaus-

kį"[6]. Šalkauskio paskaitų Girnius, be abejo, klausė ir egzaminus pas jį laikė. Labai daug pasinaudojo ir Šalkauskio pratybomis (mokslinio darbo metodikos ir logikos) kaip intelektualinės disciplinos mokykla. Tačiau Šalkauskis kaip mąstytojas Girniaus mokytojas nebuvo nei *formaliai*, nes jis akademiniams jo darbams (diplominiam darbui, disertacijai) nevadovavo, nei *praktiškai*, nes esencialistinė Šalkauskio filosofija buvo svetima tikriems Girniaus polinkiams. Šalkauskis žavėjo Girnių tik, kaip ir mus visus anuo metu, savo visažmogiškumu, savo tiesumu ir, kaip Baltinis teisingai priduria, „absoliučios tiesos besąlyginiu teigimu" (ten pat). Tačiau Girnius niekad nebuvo savo vidumi tiek pasinėręs į Šalkauskio mintis, kad nebeatskirtų, ar kartais tai nėra jo paties mintys, kaip tai filosofijoje paprastai esti[7]. Net pačiuose pirmuosiuose Girniaus moksliniuose darbuose Šalkauskio įtakos nejausti. Du dalykai surentė užtvarą tarp Girniaus ir Šalkauskio: 1) šio pastarojo sistemingumas ir net schemingumas ir 2) pastanga turėti atsakymą į visus klausimus.

Išėjęs iš Vl. Solovjovo, Šalkauskis pasisavino iš jo ne tik platoniškąjį žvilgį į būtį, bet ir Solovjovo polinkį išreikšti tikrovę, pirmiausia žmogaus veikimą, nuostabiai logiškai, nepaliekant vietos irracionaliniam pradui. Tik savo gyvenimo pabaigoje Solovjovas nusigrįžo nuo šio polinkio, suvokęs, kad būtyje veikia ne tik nepaprastai harmoningai sudėstyti dieviškieji pirmavaizdžiai, bet sykiu ir nepaprastai griaunanti bei trikdanti blogio jėga; kad būtis yra greičiau chaosas negu simfonija. Šalkauskis šios pagundos nenugalėjo ligi pat mirties. Jis sklaidė būtį pagal keturias Aristotelio *priežastis* (veikiančiąją, medžiaginę, pavyzdinę ir siekiamąją), perskverbdamas ją dviem *atžvilgiais* (objektyviniu ir subjektyviniu) ir suskirstydamas ją dar į tris *laiptus* (gamta, kultūra, religija). Iš to gaudavosi nuostabus audinys, tačiau ne sykį

[6] *Baltinis A.* Kovotojas dėl tiesos ir kultūros. Dr. Juozo Girniaus 50 metų amžiaus sukaktį minint // „Draugas", 1965 birželio 19, II dalis, p. 4.

[7] Plg. *Hirsch Jeanne.* Die Illusion. Der Weg der Philosophie, Bern, 1956, p. 9.

tik išprievartavus tikrovę. Girniui visa ši schema buvo labai svetima. Tai nereiškia, kad Girnius būtų essaistas kaip ne vienas prancūzų ar anglų filosofas. Ne! Tačiau laike įvykstanti egzistencija, aplinkui kurią yra susitelkęs Girniaus mąstymas, savaime priešinasi bet kokiai sistemai, o ypač schemai. Sisteminti arba scheminti galima tik esmę, bet ne buvimą; tik būtį, išgyvenamą statiškai, o ne kaip vyksmą istorijoje. Todėl Girniaus mąstyme sistemos jausti kuo mažiausia. Jame jausti, tiesa, *centras*, spinduliuojąs ir net kartojąsis atskirose idėjose; tačiau šis centras pasilieka tarsi siela, gaivinanti viską, bet nevirstanti architektoniniu statiniu, kas kaip tik buvo Šalkauskio mąstyme.

Tas pat reikia pasakyti ir apie antrą užtvarą – atsakymo turėjimą. Šalkauskis man yra sykį prasitaręs, esą jis negalįs pakelti minties tuštumos, todėl turįs atsakymą į visa, kas jo mąstyme kyla, nors šis atsakymas gal patenkinąs tik jį patį. Net tokios neišsprendžiamos problemos, kaip blogis pasaulyje, išganytųjų amžina laimė kartu su pasmerktųjų amžinu atmetimu, buvo Šalkauskio sau pačiam išsispręstos. Būdamas rytietiškojo tipo filosofas, Šalkauskis tik *metodiškai* skyrė filosofiją nuo teologijos: *turinio* atžvilgiu jis filosofavo apie visa – gal ne visados savo raštuose, bet visados savo dvasioje. Ilgi mano pokalbiai su juo dažniausiai kaip tik ir sukdavosi apie šiuos teologinius dalykus. Girniaus nuotaikai visa tai yra labai tolima. Egzistencija stovi prieš mąstymą kaip neišbaigiamas klausimas, kuris niekad negali būti atsakytas, nes kiekvienas atsakymas vėl virsta klausimu. Šiuo atžvilgiu Girnius yra tikroji Šalkauskio priešginybė: Šalkauskis turėjo atsakymą į kiekvieną klausimą sau pačiam, nors ne visados jis šį atsakymą skelbė kitiems; Girnius neturi atsakymo į pagrindinius klausimus sau pačiam, nors dažnai jis atsakymus skelbia kitiems. Tai yra kiekvieno egzistencialisto (apie tai truputį paskiau) likimas.

Taip pat nė Maceina nėra buvęs tasai, kurio „dvasioje brendo filosofiškai J. Girnius", kaip spėlioja Baltinis („Draugas", ten pat, p. 3). Girnius atėjo į universitetą kaip tik tais metais (1932), kai Maceina išvyko užsienin: juodu nėra stu-

dijų kolegos. O kai Maceina grįžo dėstyti (1935), tai Girnius buvo savo studijas jau beveik baigęs. Žinoma, jis ateidavo dar į paskaitas, tarp kitų pasiklausyti ir jauno privatdocento Maceinos. Tačiau šiojo teologinis žvilgis į būtį, kultūros filosofijos problemų pabrėžimas, šalkauskiškas potraukis į sistemą ir net schemą laikė Girniaus dvasią atokiai nuo Maceinos idėjų, kurių jis anuo metu – originalių ar bent savitai pagrįstų – turėjo kuo mažiausia. Be to, jis dėstė pradžioje įvadinius dalykus (kultūros filosofijos įvadą, mokslinio darbo metodiką, dabarties pedagogines sroves), kurie Girniaus jau buvo seniai išklausyti ir kurie net patys savimi negali turėti gilesnės įtakos.

Tikrasis ir vienintelis Girniaus mokytojas Kauno universitete buvo *Pranas Kuraitis*: tiek *formaliai*, nes jis vadovavo Girniaus studijoms nuo pradžios ligi galo, tiek *praktiškai*, nes Girnius brendo tiesioginiame sąlytyje su Kuraičio mintimi. Klystume, žinoma, manydami, esą Girnius pasisavinęs Kuraičio tomistinį žvilgį į būtį. Anaiptol! Tasai sąlytis, kuris Girnių formavo, buvo ne minties tapatybė, bet kaip tik jos *priešginybė*. Šalkauskio minčiai Girnius pasiliko savo viduje abejingas: nei jis jos neigė, nei savinosi; jis praėjo tylomis pro ją, jos beveik neužkliudytas. Tuo tarpu su Kuraičio scholastika jis rungėsi pačiose savo gelmėse. Pasirinkęs filosofiją bei jos istoriją savo specialybe, Girnius susidūrė su tomizmu visu plotu, nes Teologijos-filosofijos fakultete tik tomizmas buvo atstovaujamas, būtent plačiausiai ir ištikimiausiai kaip tik Kuraičio, dėsčiusio gnoseologiją, ontologiją, naujųjų amžių filosofijos istoriją, – vadinasi, pačius pagrindinius šios srities dalykus. Kas tad šiame fakultete studijavo filosofiją pagrindine šaka, turėjo susidurti su Kuraičiu labai stipriai.

Pranas Kuraitis kaip mąstytojas ugdėsi toje neoscholastikos srovėje (scholastika turi taip pat savo srovių!), kuri išėjo iš D. Mercier (vėliau tapusio kardinolu) 1894 m. Liuveno universitete įkurto Filosofijos instituto (Institut supérieur de Philosophie). Šią srovę išvystė tokie žinomi tomistai kaip L. Noelis (gnoseologas) ir M. de Fulffas (filosofijos, ypač vidurinių amžių, istorikas), o ypač J. Maréchalis (metafizikas), kurio di-

džiulis veikalas „Le point de départ de la métaphysique" (Liuvenas, 1923–1926) ir šiandien tebeturi stiprios įtakos Vakarų Europos tomistams, mėginantiems tiesti metafizikai naujų kelių ir ieškoti naujų būdų Dievui pažinti[8]. Kuraitis yra šiame Liuveno Filosofijos institute studijavęs ir ten doktorizavęsis (1911). Ypač L. Noelis turėjo jam įtakos savo „betarpišku realizmu"[9], kuriam Kuraitis davė „fundamentalinio realizmo" vardą[10]. Tuo būdu Lietuvos Teologijos-filosofijos fakultete susitiko solovjoviškas platonizmas, kiek pagražintas fribūrinės scholastikos M. de Munnyncko interpretacijoje, pas kurį studijavo ir doktorizavosi Šalkauskis, baigęs juridines studijas Maskvoje, ir tomistinis aristotelizmas, atstovaujamas Kuraičio ir šiojo perkeltas iš Liuveno į Kauną. Kadangi Šalkauskis atsidėjo daugiausia pedagogikai ir iš filosofijos dalykų dėstė tik antrinius (filosofijos įvadą, logiką, kultūros filosofiją), todėl filosofiją specialiai studijuoją buvo savaime Kuraičio globojami ir formuojami. Šiuo būdu ir Girnius virto Kuraičio mokiniu tiesiogine šio žodžio prasme.

Tačiau dvasinė mokinio sąranga buvo visiškai kitokia negu mokytojo. Kartą Girnius man yra sakęs, esą jis, išgirdęs pirmą sykį egzistencinės filosofijos idėjas, savaime pajutęs, kad tai esą *jo* idėjos ir *jo* filosofija. Girnius yra egzistencialistas savo dvasios gelmėmis. Tomizmą jis studijavo atsidėjęs ir gana ilgai, net tame pačiame Liuvene (1936/37 m. m.), tačiau tomistas jie nepasidarė. Dr. A. Baltinio teigimas, jog „dr. J. Girnius liko ištikimas tomizmo principams"[11], yra grynai teorinė išvada iš Girniaus studijų eigos, bet ne iš jo dvasios. Ne kiekvienas, kuris tomizmą ilgus metus studijuoja, yra jau tuo pačiu tomistas. Iš daugelio nuoširdžių pokalbių man yra žinoma, kaip sunkiai Girnius savo viduje rungėsi norėdamas būti lojalus savo mokytojui ir sykiu išlaikyti sa-

[8] Plg. *Lotz J. B.* Seinsproblematik und Gottesbeweis // „Gott in Welt", *Festschrift für Karl Rahner*, Freiburg i. Br., 1964, Bd. I, p. 136–157.

[9] Plg. *Noel L.* Le réalisme immédiat, Louvain, 1938.

[10] Plg. *Kuraitis P.* Pagrindiniai gnoseologijos klausimai, Kaunas, 1930.

[11] *Baltinis A.* Kovotojas dėl tiesos ir kultūros, p. 4.

vo mąstymo laisvę. Lojalus Kuraičiui Girnius norėjo būti todėl, kad Kuraitis darė jam didžios įtakos savo plačiaširdžiu žmogiškumu. Pats Girnius apie Kuraitį yra teisingai parašęs: „Visa gausi katalikų intelektualų generacija, išėjusi viešumon antrajame mūsų nepriklausomo gyvenimo dešimtmetyje, turi pagrindo Kuraitį laikyti tuo žmogumi, kuriam jie lieka labiausiai skolingi"[12]. Skolingi ne tiek idėjinio turinio atžvilgiu, kaip Šalkauskio atveju, kiek žmogiškojo atvirumo paskatų, padrąsinimo, paramos ir savotiškos dvasinės (dažnai net ir medžiaginės!) užuovėjos prasme. Statokas savo būdu ir šaltokas iš viršaus Kuraitis turėjo nuostabios dovanos patraukti jaunų studentų širdis asmeniniu sąlyčiu. Todėl jis formavo negausius savo klausytojus ne tiek auditorijoje, kiek savo darbo kambaryje tarp daugybės knygų, kurių visos jo klausytojams šiuo būdu buvo prieinamos: čia tad ir užsimegzdavo ryšys tarp Kuraičio ir jo mokinių. Šio ryšio buvo patrauktas ir Girnius. Kuraičio atviras bei gilus žmogiškumas yra tai, kas Girnių įjungė į jo mokytojo orbitą.

Iš Kuraičio idėjų Girnius yra pasisavinęs tik tokias, kurios savaime sutapo su jo paties giliausiais įtikinimais: būtent: 1) *autoriteto neigimą filosofijoje* (Kuraitis, nors ir būdamas tomistas, atmetė autoriteto vaidmenį filosofijoje ir savus įsitikinimus grindė tik kritiško proto reikalavimais), 2) *būties persvarą prieš mąstymą* (Kuraitis pagrindine filosofijos disciplina laikė ne gnoseologiją, bet ontologiją ir dekartiškąjį *cogito* suprato kaip negalimą be *cogitum*), 3) *etinį filosofavimo pobūdį* (Kuraitis nuolatos pabrėždavo įpareigojantį mąstymo pobūdį išlaikyti savą laisvę ir tiesos meilę), 4) *krikščioniškosios filosofijos neigimą* (Kuraitis laikė „krikščioniškąją filosofiją" prieštaravimu *in terminis*). Kas pažįsta egzistencinę filosofiją, lengvai įžvelgs, kad šie keturi Kuraičio nusistatymai nuostabiai sutampa su egzistencinės filosofijos reikalavimais. Todėl jie ir buvo Girniaus pasisavinti. *Formaline* prasme Girnius iš tikro liko ištikimas savo mokytojui.

[12] Lietuvių enciklopedija, t. XIII, p. 383.

Girniaus mokytojai *turinio* atžvilgiu yra *M. Heideggeris* ir *K. Jaspersas*. Pas Heideggerį (Freiburge) Girnius yra net ir studijavęs (1937 rudens semestrą). Nešiodamas specialiai pasiūdintą švarką, suvokdamas savo minties originalumą, laikydamas visus jo idėjų nesuprantančiais, Heideggeris anuo metu sąmoningai išsiskirdavo iš kasdienių žmonių, iš tojo „man", kaip jis tai vadina savo filosofijoje (šiandien žmonių draugėje Heideggeris yra labai tylus ir net nusižeminęs!). Heideggerio seminare, kurį Girnius lankė, niekas nesugebėdavo į jo klausimus atsakyti – tik jo asistentas, kuris šiuos klausimus jau buvo atmintinai išmokęs. Nors ir Girnius nesuėjo į artimesnius santykius su M. Heideggeriu, bet iš dviejų metų užsienio universitetuose daugiausia jautėsi pasinaudojęs pas Heideggerį praleistu semestru (Liuveno filosofai nieko naujo jam nedavė, ir ten už juos didesnio įspūdžio jam paliko psichologo A. Michotte ir valstybės teoretiko J. Dabino klausytieji kursai; o Sorbonoje, kur buvo išvykęs po Freiburgo i. Br. 1938 m. pavasario semestrui, taip pat daug naujo nepatyrė, bet užtat su dideliu domesiu išklausė Collège de France tuo metu skaitytus E. Le Roy, Bergsono įpėdinio, ir E. Gilsono kursus). Heideggeris Girniui buvo palikęs tokį įspūdį, kad šis jį vadindavo „sekuliarine galva", t. y. galva, kuri gal tik sykį per šimtmetį pasirodo. Tačiau Girnius jau buvo parašęs apie Heideggerį platų diplominį darbą, išspausdintą lietuvių filosofijos žurnale „Logos" (1936 m. Nr. 1 ir 2), ir nenorėjo šio darbo plėsti savo disertacijai. Užtat savo disertacijai ir pasirinko kitą egzistencinės filosofijos atstovą – K. Jaspersą, nors metafiziniu atžvilgiu ir silpnesnį. Pas Jaspersą studijuoti Girnius nebegalėjo, nes 1937 m. Jaspersas jau buvo nacių režimo pašalintas iš universiteto. Bet Girnius iš Freiburgo buvo nuvykęs į Heidelbergą ir ten aplankė Jaspersą, nuoširdžiai su juo išsikalbėjo ir gavo biografinės medžiagos ketinamai disertacijai. Šio darbo vadovas tačiau buvo Kuraitis: Girnius iš pat pradžios ryžosi rašyti disertaciją lietuviškai ir ją įteikti bei ginti Kaune. Bet kaip tik čia ir prasiveržė ana vidinė priešginybė tarp lojalumo savo mokytojui ir ištikimybės sau pačiam. Tarp Jasperso ir Kuraičio tvilo neužgrindžiama bedugnė. Tarp Jas-

perso ir Girniaus tūno gili giminystė. Kaip tad pateikti Jaspersą Kuraičiui Girniaus rankomis? Girnius nenorėjo sugelti Kuraičio tėviškos širdies ir rašyti disertaciją taip, jog nebūtų galima atskirti, ar tai Girniaus ar Jasperso mintys. Žinoma, esama Jasperso filosofijoje dalykų, kuriuos ir Girnius atmeta, kaip tai matyti iš jo disertacijos santraukos[13]. O vis dėlto Jasperso idėjos Girniui yra tiek savos, kad kritiškai jis galėjo liesti tik vienašališkumus, tik neišvystytus dalykus, nepastebėtas puses, bet ne pačią esmę. Betgi kritikuoti Jasperso filosofijoje tik antrinius dalykus reiškia prisipažinti prie jos pagrindų ir tuo būdu nuliūdinti Kuraitį. Todėl kritinė Girniaus disertacijos dalis virto jam vidine kančia, ir jis ilgai delsė, svyravo, nerasdamas pavidalo šiai daliai. Pagaliau vokiečių okupacijos metu pats pradėjęs dėstyti universitete ir tarp kitų dalykų iš bėdos gavęs skaityti psichologijos kursą, pasiryžo keisti disertacijos temą ir sėdosi šiam reikalui analizuoti filosofijos ir psichologijos santykius. Darbas jau buvo gerokai įpusėtas, kai teko jį nutraukti (ir, deja, palikti Lietuvoje) dėl antrojo bolševikų priartėjimo. Kai po viso šito, jau būdamas Amerikoje, Girnius vėl ryžosi doktoruotis, grįžo prie K. Jasperso egzistencinės metafizikos savo disertacijai. Taigi skaudus konfliktas tarp pareigos savam įsitikinimui ir meilės žmogui pažymėjo jau pirmus Girniaus kaip filosofo žingsnius. Būtų gera, kad šiandien Girnius, kuris taip aistringai dabar skelbia meilę žmogui[14], atkreiptų ir kitų dėmesį į tai, kad ši meilė nėra taip lengvai suderinama su ištikimybe tiesai: juk ši sunkenybė ir net įtampa yra jo paties išgyventa.

3. *Mąstysena*

Girnius yra pats filosofiškiausias protas iš visų nepriklausomoje Lietuvoje brendusių mąstytojų (nelyginu su brendusiais jau tremtyje, nes jų nepažįstu). Kuraitis savo protavi-

[13] Plg. Girnius J. Laisvė ir būtis. Karl Jasperso egzistencinė metafizika, Brooklyn, 1953.

[14] Plg. *Girnius J.* Žvelgiant į ateitį // „Aidai", 1965, Nr. 1, p. 8–9.

mu buvo nekūrybiškas. Tiesa, jis vienur kitur (pažinimo teorijoje, etikos jungime su ontologija) kiek paįvairino tomizmą, tačiau jokių naujų būties įžvalgų neatskleidė. Šalkauskio protavimo silpnybė buvo, kaip minėta, jo schematizmas, vertęs jį tiesti savo minčių audinį daugiau į plotį. Maceinos protavimo silpnybė yra jo aiškumas, kuris nepakenčia loginės tamsos ir todėl yra priverstas dažnai sustoti pusiaukelėje, kadangi antroji kelio pusė yra jokia šviesa neperskverbiama. Girnius visų šių silpnybių neturi. Jo protavimas yra kūrybiškas, kiekvieną sykį ieškąs vis naujų atžvilgių ir jų randąs – ar tai būtų laisvės problema, ar tautybės klausimas, ar ateizmo tragika. Tačiau šis kūrybiškumas vyksta Girniaus dvasioje ne pagal iš anksto turimą schemą (kaip pas Šalkauskį), bet pagal situacijos reikalavimus, kurie nuolatos kinta ir todėl į jokią sistemą nėra suvedami. Dideliai aiškus Girnius savo mintyje nėra, nes jis mąsto sąvokomis, o ne vaizdais (kaip Maceina), todėl sugeba rašyti ir apie tokius dalykus, kurie yra tamsūs savo esmėje ir vos sugaunami protu, bet niekad ne vaizduote. *Vaizduotės išskyrimas iš protavimo vyksmo kaip tik ir yra Girniaus stiprybė.* Tai reta dovana, kuri liudija aiškiai filosofinę dvasios sąrangą. Tai metafizinė dovana, reta apskritai ir ypač reta mūsų padangėje.

Antra Girniaus protavimui būdinga savybė yra *aistra mąstyti* (*passio cogitandi*). Girnius nefilosofuoja nei iš nuostabos (kaip Platonas, Aristotelis, Heideggeris, Wustas), nei iš abejonės (kaip Descartes'as, Kantas, Jaspersas). Jam yra svetimas Heideggerio klausymas (*das Lauschen*), ką būtis byloja, ir tuo būdu savotiškas pasyvumas pasaulio akivaizdoje[15]. Girniaus mąstymas turi aiškių aktyvumo žymių, būtent polinkio veržtis į pasaulį ir jį keisti – galbūt tuo tarpu tik vidinio apsisprendimo pavidalu, tačiau vidinis apsisprendimas juk yra

[15] Įdomu šioje vietoje pastebėti, kad Adorno (Frankfurto a. M. universiteto filosofijos profesorius) teigia, esą Heideggerio įsijungimas į nacionalsocialistinę ideologiją savo metu buvęs ne prisitaikymas, bet kaip tik šio minties pasyvumo išraiška: kas klusniai klauso, ką būtis byloja, tas išgirsta jos žodį ir per fiurerį (plg. *Adorno Th. W.* Eingriffe, Frankfurt a. M., 1963, p. 17).

pati pirmykštė veiklos forma. Iš kitos pusės, Girniui yra svetima ir Jasperso negalia pažinti būtį savyje ir tuo būdu pasitenkinimas filosofuojant ją tik nušviesti, o ne tikrai pažinti. Todėl Girnius ir kritikuoja Jaspersą, sutikdamas su juo, kad egzistencinė tiesa „slepia moralinio angažavimosi reikalavimą", tačiau „tai neduoda mums teisės moralinį apeliavimą savyje slepiančias metafizines tiesas nuvertinti tik į reliatyvius ir istoriškai besikeičiančius simbolius"[16]. Vadinasi, nei nuolankus prisiėmimas to, ką būtis mums sako (Heideggeris), nei principinis ja nepasitikėjimas nusigręžiant į šifrus (Jaspersas) yra Girniaus mąstymo kelias, bet *etinis įsipareigojimas pažinime*. Šis įsipareigojimas tačiau reiškia, kad Girnius mąsto ne teorijai, bet gyvenimui; kad jis mąsto iš savotiškos aistros bei kančios; kad kaip tik todėl jo mintys turi savotiškos ugnies, kuri patraukia arba atstumia, bet niekad niekam nelieka abejinga. *Tiesa Girniui turi būti ne tik žinoma, bet ir gyvenama*[17]. Gyventi tiesą reiškia veikti. Valios pradas Girniaus mąstyme yra labai stiprus, ir pastaruoju metu jo straipsniuose vis stiprėja. Jis pradeda vis labiau reikštis *kaip reikalavimas* – ne tik sau pačiam, bet ir kitiems. Girnius negali rašyti šaltai. Tiesa, jo stilius nėra nei lengvas, nei puošnus. Tačiau jame jausti didžiulė kaitra bei jėga. Ji pagauna ir neša.

Tačiau kaip tik šioje savybėje glūdi ir pavojus, kad Girniaus aistra mąstyti (kaip ir kiekviena aistra) gali pasukti jį į lygstamų vertybių nelygstamą teigimą. Girnius yra teisingai Jaspersui prikišęs, kad šis suvedęs „filosofinę tiesą į moralinį tiesumą"[18], nes „ištikimybė pati savaime neįrodo tiesos, net jeigu ji eina iki gyvybės aukos" (ten pat, p. 26). Tai pastebėta labai prasmingai. Užtat man ir darosi truputį nejauku, kai pastaruoju metu Girnius taip labai pabrėžia ištikimybės pradą, neišaiškinęs, ar ši ištikimybė iš tikro liečia nelygstamas vertybes. Juk ištikimybė pati savaime – tai Girniaus teiginys – tiesos neįrodo; vadinasi, *tiesos matas glūdi kur*

[16] *Girnius J.* Laisvė ir būtis, p. 25.
[17] Plg. *Girnius J.* Laisvė ir būtis, p. 149.
[18] *Girnius J.* Ten pat, p. 34.

kitur, o ne pačioje ištikimybėje. Ar tad nevertėtų visų pirma ištirti, ar tai, kam liekama ištikimam, iš tikro yra tiesa bei vertė? Kitaip tariant, linkėčiau sukaktuvininkui, kad jis kiek sutramdytų etinį momentą savo raštuose (ypač pastaruosiuose!), o paryškintų *metafizinę* pusę visų tų dalykų, kuriems ištikimybę jis taip aistringai skelbia. Pastarųjų metų posūkis į etiką Girniui kaip tik ir darosi pavojingas dėl anos vidinės aistros, nušviečiančios nelygstama ugnimi net ir labai lygstamas vertybes. *Aistrą ir kančią išgelbsti tik visuotinumas.* Mano kančia yra niekis, jeigu ji nėra atospindis visuotinės kančios. O šito visuotinio žvilgio kaip tik ir pradedame pasigesti pastaruosiuose Girniaus raštuose. Todėl į jį patį norėčiau kreipti jo klausimą Jaspersui: „Ar galima apsisprendimo nelygstamybė be moralinių vertybių atskleidimo?" Juk „visa priklauso nuo to, *už ką* einama mirti"[19].

Šios savybės lemia ir Girniaus santykį su egzistencine dabarties filosofija. Mūsų mąstančioje visuomenėje vyrauja įsitikinimas, kad Girnius yra egzistencialistas. Tokio įsitikinimo laikausi ir aš. Tačiau pats Girnius yra rašęs: „Nesu iš tų, kurie egzistencinę filosofiją galėjo sutikti kaip šviesą ateities keliui. Atvirkščiai, savo filosofinėmis pažiūromis esu svetimas egzistencinei filosofijai"[20]. Kas tad klysta: mes ar pats Girnius? Atrodo, kad nei vienas, nei kitas. Egzistencinė filosofija, kaip ji šiandien yra atstovaujama Heideggerio, Jasperso, Sartre'o, iš tikro negalėjo būti Girniaus sutikta *kaip šviesa* ateičiai, kadangi joje pačioje tokios šviesos nėra. Klusnus nusilenkimas būčiai (net ir fiurerio pavidalu...!) Heideggerio mąstyme, pasinėrimas daugiaprasmiuose šifruose Jasperso filosofijoje, ligi savivalės einąs savęs susikūrimas laisvėje Sartre'o idėjose yra greičiau išsižadėjimas bet kokios šviesos ir bet kokios ateities. Gilus liūdesys ir net fatalizmas jausti egzistencinėje filosofijoje. Šia prasme galima visiškai sutikti su Girniumi, kad jam egzistencinė filosofija yra svetima.

[19] *Girnius J.* Ten pat, p. 61 ir 63.
[20] *Girnius J.* Ten pat, p. 4.

O vis dėlto ji jam yra taip sava, kaip nė viena kita filosofija; sava tuo, kad egzistencinės filosofijos didžiausias rūpestis yra *žmogus ir jo likimas*. Ši filosofija kelia aikštėn laisvės pradą – net ligi susikūrimo savos esmės (Sartre); ji suliedina prasmės klausimą su būties klausimu: būti reiškia *prasmingai* būti; ji šaukia žmogų būti ištikimam sau pačiam, net jeigu ši ištikimybė ir pasiliktų tik lygstamybių plotmėje. Tai yra tas pat rūpestis, kuriuo alsuoja ir visi Girniaus raštai. Savo mąstymo *linkme* Girnius yra tikras egzistencialistas, nes jo mąstymas krypsta ne į bendrą esmę, bet į individualinę egzistenciją, ne į pasaulį, bet į žmogų; ne į visa valdančius bei laikančius dėsnius, o į laisvą apsisprendimą bei ištikimybę šiam apsisprendimui. Galimas daiktas, kad konkretūs Girniaus atsakymai (jų ligi šiol jis yra davęs dar maža) skiriasi nuo tos pat rūšies atsakymų, kokius duoda Heideggeris, Jaspersas, Sartre arba kad ir Marcelis. Tačiau formaline savo mąstymo sąranga Girnius eina tuo pačiu keliu. Čia vėl išeina aikštėn tai, ką Girnius pats yra teigęs ryšium su kartų vienybe: *generacinė vienybė yra ne atsakymo, bet klausimo vienybė*. O savo klausimuose Girnius yra su egzistencine filosofija visiškai vieningas. Kokius atsakymus Girnius pats duos, turėtų mums atskleisti kaip tik būsimieji jo gyvenimo dešimtmečiai. Tik tada galėsime tikrai įžvelgti, kiek Girniui egzistencinė filosofija yra svetima ir kiek sava.

4. Pagrindinės idėjos

Nors Girnius stovi dar tik savito kelio pradžioje, vis dėlto jau galima kalbėti apie pagrindines jo mąstymo idėjas, kurios jo raštuose išryškėjusios ir į kurias jis nuolatos kreipia dėmesio, būtent: a) laisvės idėja, b) tautybės klausimas ir c) ateizmo tragika.

a. *Laisvės idėja* yra patraukusi Girniaus mąstymą nuo pat pradžios, gal net Kuraičio įtakoje, nes šis, kaip minėta, nepripažino autoriteto filosofijoje, pasisakydamas tuo būdu už

mąstymo laisvę, atsakingą tik protingam pagrindimui, o ne kokiai nors visuomeninei institucijai, net jeigu ji vadintųsi ir Bažnyčia. Susidomėjimas Jaspersu ir didelė disertacija apie jo filosofiją tik dar labiau sustiprino Girniaus laisvės idėją, nes, jo žodžiais tariant, „nėra filosofijos, kuri būtų energingiau gynusi sąžinės nelygstamybę ir laisvę", kaip Jasperso[21]. Todėl pirmas stambus Girniaus darbas, išėjęs tremtyje, kaip tik ir vadinasi „Laisvė ir būtis" (Bruklinas, 1953). Tai jo disertacijos lietuviškoji santrauka. Kartu su šiuo veikalu ir vėliau ėjo daugelis kitų Girniaus straipsnių, kuriuose jis laisvės idėją sklaidė ir ją gynė tiek mąstyme, tiek kultūrinėje kūryboje, tiek politikoje. Laisvės klausimo kėlimas padarė Girnių, kaip anksčiau minėta, artimu ir liberaliniam mūsų sparnui, kartu jį nusukdamas nuo visų tų, kurie laisve menkai tesidomi arba net ryžtasi ją valstybinėmis priemonėmis tvarkyti. Iš čia kilo ir jo pasisakymas *už* vadinamąją „nepasaulėžiūrinę politiką" kaip atsisakymą iš valstybės pusės reglamentuoti kultūrinę žmogaus veiklą.

Vis dėlto nei disertacijoje, nei kituose Girniaus raštuose *kol kas* nerandame metafizinio laisvės pagrindimo bei jos sklaidos: *nerandame laisvės ryšio su žmogaus esme.* Tiesa, Girnius, atrodo, nenorėtų sutikti su Jaspersu, esą laisvė yra ne žmogaus esmė, o jo egzistencija. „Nėra tik žodžių ginčas, – rašo Girnius, – ar laisvė laikoma esme ar 'egzistencija'. Kai laisvė laikoma žmogaus esme, savaime prileidžiama, jog visi žmonės yra laisvi... Gi egzistencinė laisvė principiškai yra galimybė, ne duotybė... Užuot buvusi iš gimimo duota, laisvė yra pašaukimas, kurio vykdymas mane pakelia į egzistencijos rangą" (ten pat, p. 52). Tai Jasperso teiginiai. Tačiau lieka neaišku, ar Girnius šiuos teiginius palaiko, nes laisvės sampratos Jasperso filosofijoje Girnius savo disertacijoje nekritikuoja. Iš kitų Girniaus raštų (ypač ryšium su liberalizmu) atrodytų, kad jis laisvę lyg ir laikytų žmogaus esme, nes jis kovoja už visų žmonių bei visų įsitikinimų laisvę. Atrodytų tad, kad laisvė yra duotybė, kurią reikia visiems pri-

[21] *Girnius J.* Ten pat, p. 150.

pažinti, įvykdyti ir gerbti. Užtat ir norėtųsi, kad Girnius vieną sykį atsidėtų tikrai laisvės metafizikai ir atskleistų jos giliausią ryšį su žmogaus esme. Šiam uždaviniui jis yra labiau pasiruošęs negu kas kitas iš mūsų. Tai būtų vienas iš mano linkėjimų jo sukakties proga!

b. *Tautybės klausimas* taip pat patraukė Girniaus kaip mąstytojo dėmesį jau gana seniai. Dar būdamas tremtinių stovykloje Niurtingene jis susidomėjo lietuviškojo charakterio problema ir išleisdino turiningą šiuo reikalu studiją[22]. Iškeliavęs į Jungtines Valstijas ir susidūręs su dylančia mūsiškių mase, jis tautybės problemą pradėjo išgyventi kaip likimo klausimą. Tautybė virto Girniui ne gryno pažinimo dalyku, kaip anksčiau lietuviškasis charakteris, bet apsisprendimo ir ištikimybės pačiam sau rūpesčiu. Visa tai Girnius išdėstė antrame stambiame savo veikale „Tauta ir tautinė ištikimybė" (Čikaga, 1961), išverstame ir į latvių kalbą. Tiek V. Vardys, tiek S. Barzdukas savo įvaduose į šią knygą pastebi, kad ji reiškia „susirūpinimą tautos gyvybės išlaikymu naujo tautos istorijos posūkio metu" (V. Vardys, p. 9) arba „lietuviškosios mūsų sąžinės šauksmą", perduotą mums „visu filosofo analizės įžvalgumu ir lietuvio patrioto tikėjimu" (S. Barzdukas, p. 14). Pasakyta labai taikliai. Jei nebijočiau būti suprastas kaip piktažodžiaująs, mėginčiau šį Girniaus veikalą lietuviams palyginti su Jeremijo laišku žydams, ištremtiems į Babilono nelaisvę: ir vienur, ir kitur tas pats šauksmas – *negarbinti svetimų dievų*, išliekant pačiais savimi. Šis Girniaus veikalas yra pasirodęs labai laiku ir palietęs visų mūsų jaučiamą žaizdą. Todėl jis ir buvo priimtas dideliu susidomėjimu kaip reta kita lietuviška knyga.

Tačiau šis veikalas yra būdingas ir Girniui kaip mąstytojui, nes jame ypač ryškiai išeina aikštėn jo mąstymo savybės: kančia kaip filosofavimo akstinas, aistra kaip dėstymo variklis, polinkis į etiką, sykiu tačiau ir anas minėtas pavojus lygstamas vertybes nušviesti nelygstama šviesa. Du trečdaliai šios

[22] *Girnius J.* Lietuviškojo charakterio problema, 1947.

knygos yra moralinio pobūdžio – skirti tautinei ištikimybei, suliejant ją su žmogiškąja ištikimybe. Tačiau kaip tik šioje vietoje ir kyla klausimas: *kas kam yra mastas – žmogiškoji ištikimybė tautinei ar tautinė ištikimybė žmogiškai?* Juk atrodo, kad galima likti ištikimam tautiškai, nebesant ištikimam žmogiškai. Tačiau kokios vertės turi ši tautinė ištikimybė be žmogiškosios ištikimybės? Kokion pusėn turi atsistoti mūsų apsisprendimas, įvykus konfliktui tarp tautinių ir žmogiškųjų vertybių? Tokio konflikto tremties būtyje esama gana dažno. Kaip atrodo asmens pirmenybės pradas šios tautinės ištikimybės šviesoje? Tai klausimai, kurie savaime kyla skaitant Girniaus veikalą ir apmąstant jo aistringą įspėjimą: „Sava tauta yra ta iš visų vienintelė, su kuria savo likimu sutampame taip neišskiriamai, kad jai ištikimybė yra sau patiems ištikimybė, o jos palikimas – savęs pačių išdavimas"[23].

Antras dalykas, kuris išnyra Girniaus pastatyto tautybės klausimo akivaizdoje, yra *tautinės kultūros santykis su visuotine žmonijos kultūra.* Juk išvedimas savos tautos į pasaulinius plotus reiškiasi ne informaciniu parodymu, ką esame sukūrę, o veikliu dalyvavimu anttautinių problemų sprendime, kaip tai savo metu buvo pabrėžęs Šalkauskis, sakydamas, kad „tik per siekimą anttautinių tikslų ir per tarnavimą visuotiniams žmonijos uždaviniams tauta pasiekia didžiausios galybės"[24]. Kaip žmogaus asmuo pilnai subręsta ir įprasmina savo gyvenimą tik dirbdamas antasmeninėje plotmėje ir antasmeniniams tikslams, taip ir tauta (ar jos dalis) pateisina bei įprasmina tiek savo buvimą, tiek savo kultūrą, tik veikliai bei plačiai dalyvaudama anttautinių uždavinių sprendime bei vykdyme. Štai dalykas, pro kurį dažnai praeiname tylomis. Tylomis pro jį yra praėjęs ir Girnius savo knygoje. Ar ir su tauta neįvyksta tas pat, ką Kristus yra pasakęs apie asmenį: savo sielą praranda tas, kuris ja labiausiai yra susirūpinęs, ir laimi kaip tik tas, kas ją paneria į

[23] *Girnius J.* Tauta ir tautinė ištikimybė, p. 284–285.
[24] *Šalkauskis S.* Visuomeninis auklėjimas, Kaunas, 1927–1932, p. 159.

aukštesnius dalykus. Mano tad linkėjimas Girniui šios mielos sukakties proga ir būtų: *grįžti prie tautybės problemos sklaidos*, tačiau šį sykį nebe etiniu, bet *metafiziniu* požiūriu, būtent susiejant ištikimybę tautai su žmogiškąja ištikimybe ir tautinę kultūrą suprantant kaip tarnybą anttautiniams žmonijos uždaviniams.

(Redakcijos intarpas: „Tautos ir tautinės ištikimybės" knygoje iš tikro nėra plačiau specialiai leistasi į tautinės kultūros santykį su visuotine žmonijos kultūra. Tačiau visiškai tylomis pro šį klausimą ta knyga nepraėjo. Priešingai, remiantis tuo pačiu Šalkauskiu, buvo įspėta dėl „provincinės izoliacijos", į kurią veda nacionalizmas; buvo pabrėžta, kad „patriotizmas rūpinasi savosios tautos įsijungimu į žmoniją nepakeičiamu jos nariu ... visuotinės reikšmės kultūrine kūryba"; šia prasme buvo net pabraukta, kad „tikra tarnyba tautai tuo pačiu yra tarnyba žmonijai",.žr. tos knygos p. 122. Taip pat su tautinės ir žmogiškosios ištikimybės santykiu – jis buvo netiesiog liečiamas, ryškinant patriotizmo dorinį charakterį: „tikra meilė nereikalauja užsimerkti prieš tai, ko neverta mylėti nė savuosiuose", p. 113. Todėl apeliavimas į tautinę ištikimybę nieku būdu nereiškė nacionalistinio žmogiškosios ištikimybės paneigimo, nors ir nebuvo knygoje specialiai analizuoti tikri ar tariami tautinės ir žmogiškosios ištikimybės konfliktai.)

c. *Ateizmo tragika* yra trečioji idėja, kuria Girnius domisi irgi gana seniai. Šiam klausimui jis yra skyręs savo pastarąjį patį brandžiausią veikalą „Žmogus be Dievo" (Čikaga, 1964). Tai knyga, kurios metmenys parašyti jau Vokietijoje, Švabijos Gmiundo stovykloje, kur Girnius su šeima turėjo vieną vienintelį kambarėlį ir kur masė mūsiškių, aprūpinta *pane et circensibus*, pasiliko ištikima sau tinginiaudama ir girtuokliaudama. Girnius tuo tarpu rašė knygą apie žmogų be Dievo. Iš ano meto jo stalčiuose guli dar vienas neišleistas veikalas apie žmogų ir techniką. Taigi *žmogaus problema*, iš vienos pusės, ryšium su Dievu, iš kitos – ryšium su žemės apvaldymu technine kūryba kaip tik ir patraukė Girniaus dėmesį anomis stovyklinėmis dienomis. Maždaug po dešimties

metų (1957) „Žmogus be Dievo" gavo „Aidų" mokslinę premiją. Tačiau tik dar po septynerių metų šis veikalas išvydo pasaulio šviesą. O juk jo problematika yra tokia aktuali, kad Vatikanas yra įsteigęs net specialų sekretoriatą netikintiesiems (taigi – žmonėms be Dievo!), kuriam vadovauja Vienos kardinolas Fr. Königas. Bedievybės apraiška vis labiau domina ir teologus, kaip tai rodo pastarieji straipsniai[25]. Tuo būdu Girniaus knyga iš tikro yra lietuviškasis įnašas į šios *anttautinės* problemos sprendimą; įnašas savo apimtimi, gilumu ir originalumu atsistojęs visų kitų man žinomų šios rūšies veikalų priekyje. Nei J. Lacroix („Le sens de l'athéisme moderne"; Tournai, 1959), nei I. Leppas („Psychoanalyse de l'athéisme moderne"; Paris, 1959), nei H. Pfeilis („Der atheistische Humanismus der Gegenwart"; Aschaffenburg, 1959), nei H. Rohde („Mensch ohne Gott"; Freiburg i. Br., 1961) Girniaus knygai prilygti negali. Gal tik H. de Lubaco „Ateistinio humanizmo dramą" („Le drame de l'Humanisme athée"; Paris, 1945) galima gretinti su Girniaus veikalu (Girnius yra Lubaco veikalą naudojęs). Taigi galime tik didžiuotis, sulaukę tokio rango knygos. Garbė ir „Į laisvę fondui", kad jis savo uždavinį suprato ne siaurai tautiškai, o kaip pastangą dalyvauti anttautinių problemų sprendime ir todėl išvedė šią anttautinės reikšmės knygą į visuomenę.

Kuo ateizmo problema yra būdinga Girniui *kaip filosofui?* Tuo, kad ji vėl mums atskleidžia jo mąstymo polinkį į etiką ir į antropologiją žmogaus filosofijos prasme. Įvedamajame skyriuje Girnius pastebi, kad „yra du pagrindiniai keliai, kuriais žmogus be Dievo gali būti neraminamas. Pirmas kelias – pozityvus Dievo buvimo įrodymas, antrasis kelias – vidinė ateizmo analizė"[26]. Girnius savo veikalą skiria antrajam keliui. Tačiau šiedu keliai nėra nei lygiaprasmiai, nei lygiaverčiai. Pirmasis kelias yra *metafizinis:* tai kelias per būtį. Antrasis kelias yra *antropologinis* (etinis ir psi-

[25] Plg. *Metz J. B.* Der Unglaube als theologisches Problem // „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie", Heft 6, 1965, p. 484.

[26] *Girnius J.* Žmogus be Dievo, p. 21.

chologinis): tai kelias per sąmonę. Ašen teigčiau, kad *tik pirmasis kelias gali Dievą atskleisti.* Žmogus gali Dievą rasti tik būtyje, niekados ne savo sąmonėje, net jeigu ši sąmonė ir būtų labai nelaiminga bei neprasminga. Mano galvoje yra susiklostęs šitoks silogizmas. Jeigu Dievas yra, jis turi turėti ryšio su būtimi (*seinsbezogen*). Jeigu jis turi ryšio su būtimi, jis gali būti proto sklaida būtyje ir rastas. Jeigu būties sklaida *principialiai* Dievo neranda, tai reiškia, kad jo iš viso nė nėra, nes tai reiškia, kad Dievas neturi jokio ryšio su būtimi, o toks be ryšio su būtimi Dievas yra nesąmonė. Nesąmonė gi neegzistuoja.

Girnius jaučia šio silogizmo galiojimą, todėl jis pirmojo kelio analiptol neneigia: „Nieku būdu nemanome mesti šešėlio į visus Dievo buvimo įrodymus. Savo protu tikrai galime pažinti Dievą" (ten pat, p. 25). Bet šiame veikale jis ribojasi antruoju keliu, būtent žmogumi be Dievo kaip Dievo liudijimu. Tai pagrindinė Girniaus knygos mintis (plg. p. 30); labai graži ir gili mintis. Tačiau ji yra *tikra* tik tuo atveju, jeigu Dievas yra. Jeigu Dievas yra, tada iš tikro „nėra nieko, kas Dievo neliudytų" (ten pat). Bet – ar Dievas yra? Štai klausimas, kurio jokia ateistinio buvimo analizė neatsako. „Ateistinio gyvenimo tuštuma", kurią Girnius savo knygoje tokiu nuostabiu įžvalgumu sklaido, darosi baisi tik tada, kai minėtas klausimas yra teigiamai atsakytas. Tačiau kaip prieiti prie tokio teigiamo atsakymo? Juk ne todėl Dievas yra ar turi būti, kad gyvenimas be jo darosi neprasmingas, tuščias ir net tragiškas! Priešingai, *gyvenimas be Dievo yra tik tada tuščias, jeigu Dievas yra.* Jeigu Dievo nėra, tada ateistinis gyvenimas yra vienintelis tikras gyvenimas, o gyvenimas su Dievu tokiu atveju yra pasibaisėtina apgaulė, nes jis Dievo nebuvimo atveju yra tik klaidus įsikalbėjimas. Šiurpus yra gyvenimas be Dievo, jeigu jis yra; bet dar šiurpesnis yra gyvenimas su Dievu, jeigu jo nėra. Kiekvienu atveju atsidaužiame į patį pirmykštį Dievo egzistencijos klausimą, kuriam atsakymo galime ieškoti ne sąmonėje, bet tiktai objektyvinėje būtyje.

Štai kodėl Girniaus knygą laikau tik viena tos problemos puse, kuri šaukiasi kitos – *metafizinės* – pusės, nes kitaip ir

pirmoji pusė netenka reikšmės. Ją perskaičius, man atėjo į galvą ta Dostojevskio „Brolių Karamazovų" vieta, kur Ivanas ilgai ginčijasi su savo sąmonės velniu apie religines problemas, o paskui visą šį ginčą suima į vieną esminį klausimą: „Yra Dievas, ar ne?" Velnias, kuris prieš keletą minučių labai plačiai dėstė savo beveik įvykdytą ryžtą sušukti po kryžiumi „Hosanna", atsako: „Balandėli, nežinau!" *Bedievybės problemą* Girnius yra išnagrinėjęs kaip retas kuris kitas Vakarų mąstytojas. Jis atskleidė jos gelmes ir jose tūnantį šiurpą. Tačiau ši visa analizė įgys vertės bei prasmės tik tada, kai jis pastatys ir išnagrinės ir *Dievo problemą*. Štai kodėl mano paskutinis ir pats karščiausias linkėjimas Girniui jo sukakties proga ir būtų: *kelti bei spręsti Dievo problemą metafiziškai*, kad antropologinė bedievybės sklaida nesibaigtų anuo gūdžiu Dostojevskio „balandėli, nežinau!"

*

Štai tos atviros galimybės, kurios savaime iškyla prieš akis, pasižvalgius Girniaus gyvenime ir filosofinėje jo kūryboje. Girnius stovi šių galimybių pradžioje; jis žengia į savo mąstymo aukštį; jis pradeda savitą kelią bei savitus sprendimus. Iš jo laukiame tad tikrai didžių minčių ir originalių atsakymų į visiems rūpimus ir skaudamus sunkios mūsų egzistencijos klausimus.

Ad multos annos!

BIČIULIUI VAINIKO VIETOJE

Arba Dievas yra, arba žmonija
yra vienas didžiulis beprotnamis
Dr. *A. Baltinis*,
Disertacija

Prieš mane guli du laiškai: vienas, rašytas prieš 24 metus (1951.XII.17), kitas – prieš 4 mėnesius (1975.VI.9). Pirmasis yra pats seniausiasis, išlikęs įvairių kilnojimųsi metu; antrasis – pats naujausiasis, gautas pastarojo vardadienio proga. Abu laiškai mano ilgamečio bičiulio, bendraminčio ir bendraamžio kun. dr. Andriaus Baltinio, taip netikėtai išėjusio „į tylumą, palaimintą ir didžią" (Putinas). Ir vargu ar rastume geresnę prieigą greitomis žvilgterėti į šio brangaus žmogaus vidų, kaip aniedu, beveik šimtmečio ketvirtimi atskirti laiškai, tarsi du poliai, iš kurių tačiau byloja ta pati kūrybiškai nusiteikusi, pilna planų bei užmojų asmenybė. Esmėje kun. A. Baltinis buvo *minties žmogus*, atviras idėjai, pasiryžęs ją apmąstyti bei skelbti. Šisai polinkis, nors ir nevirtęs kasdiene profesija, buvo jam būdingas iš pat pradžios, o jis pats liko jam ištikimas ligi galo. Aniedu laiškai kaip tik ir yra tokios ištikimybės liudytojai: pirmasis pateikia kun. Baltinio filosofinį *Credo*, antrasis – paskutiniųjų jo darbų apyskaitą.

1

Parašęs disertaciją tema „Realus Dievo buvimas Maxo Schelerio religijos filosofijoje" ir gavęs už ją filosofijos daktaro laipsnį Viurcburgo (Vokietijoje) universitete (1948), kun. Baltinis planavo atsidėti filosofijai visa savo būtybe ir todėl, dar būdamas Vokietijos stovyklose, apmetė nemaža apybraižų būsimiems savo darbams. Išvykęs betgi Amerikon, jis tuoj

pat atsidaužė į sustabarėjusios sielovados būdus, kurie grėsė užgniaužti patį pradinį jo ryžtą. Tačiau Baltinis pasišiaušė: „Nuvykau pas vyskupą ir atsisakiau nuo Harlano, nes ten susidarė tokios sąlygos, kad toliau nebepajėgiau būti; atsisakiau todėl, kad klebonas mane suskundė vyskupui, kad aš užsiimu pašaliniais darbais, nors aš savo tiesiogines pareigas atlikdavau be priekaišto. To jau neišlaikiau" (Pirmasis laiškas). Kur tad eiti? „Pasiėmiau mėnesį atostogų, atvykau į Čikagą, apsistojau pas seną pažįstamą. Planuoju čia stoti į Jėzuitų universitetą studijuoti anglų kalbos, o po to susirasti kokį vienuolyną, kur galėčiau būti laisvesnis. Jei tai nepavyks, turėsiu grįžti atgal į kitą kaimą ir eiti baudžiavą" (ten pat). Pavyko tik iš dalies. Vienuolyno nesusirado, kaip tai buvo pavykę ne vienam iš vyresniųjų mūsų dvasiškių. Bet nė į kaimą grįžti nebereikėjo. Liko Čikagoje, ir čia išsivystė visa kun. Baltinio mintis, skatinama tiek Bažnyčios gyvenimo apskritai, tiek lietuviškųjų diskusijų.

Anuo metu buvo ką tik pasirodžiusi popiežiaus Pijaus XII enciklika „Humani generis" (1950), padvelkusi didžia atžanga ir todėl sukėlusi nemaža kartėlio širdyse visų, kurie linkėjo, kad Bažnyčia ne tik pasivytų, bet ir pralenktų pasaulio mintį. Prie šių „pažangininkų" priklausė ir kun. Baltinis. Todėl jis džiaugėsi, kad jo mėgstamoji fenomenologinė filosofija, sukurta bei išvystyta E. Husserlio ir M. Schelerio, nebuvo enciklikos užblokuota, kaip tai buvo padaryta su idealizmu, dialektiniu bei istoriniu materializmu ir galop egzistencializmu (plg. Nr. 32): „Mano laimei šis metodas (fenomenologinis. – *A. Mc.*) ir enciklikoje 'Humani generis' nėra pasmerktas" (ten pat). Nes iš šio metodo Baltinis tikėjosi daugiausia. Anot jo, „Dievas pats ar per gamtą, ar per žmogų kalba *žmogui*, o žmogus stengiasi šią kalbą išgirsti. Geriausiai šiai kalbai išgirsti tinka fenomenologinis metodas" (ten pat).

Lietuviškoje padangėje tuo metu ėjo ginčų tiek filosofijos srityje ryšium su šio straipsnio autoriaus knyga „Jobo drama" (1950), tiek literatūros kritikos srityje ryšium su L. Miškino abejonėmis patriotinės poezijos estetine verte. Abiejuose ginčuose kun. Baltinis dalyvavo – ne tik raštu, bet ir gyvu žodžiu:

„Dėl 'Jobo dramos' recenzijos ant manęs buvo supykę visi marijonai; turėjau ilgą ginčą su Bagdanavičium ir Rimšeliu; jie nepatenkinti, kam aš vertinau teigiamai, nes ši knyga esanti pilna prieštaravimų ir nesąmonių. Aš jų neradau, nes norėjau suprasti, ką autorius nori pasakyti" (ten pat). O patriotinės poezijos atžvilgiu Baltinis priekaištauja Miškinui, esą šis pasisakąs „prieš idėjinę poeziją apskritai, skelbdamas dėsnį 'menas menui'" (ten pat). Kunigo Baltinio pažiūra, „patriotizmas ir kitos visos idėjos, rašytojo išgyventos ir tinkama forma išreikštos, yra esminė poezijos dalis, o jei patriotiniai eilėraščiai yra, taviškai kalbant, „Quatsch" (šio straipsnio autorius buvo Miškino pusėje. – *A. Mc.*), tai čia kaltas ne patriotizmas, o poetas, kuris nepajėgia menine forma jo išreikšti. Todėl Miškino kaltinimas, mestas patriotizmui ir kitoms poezijai 'svetimoms idėjoms', man atrodo juokingas" (ten pat). Pridurmais galima šiandienos skaitytojui paaiškinti, kad nei Miškinas, nei šio straipsnio autorius anuo metu nekaltino *patriotizmo kaip tokio*; tik pastebėjo, kad jis mūsojoje poezijoje lieka 'žalias', neįstengdamas pakilti į meninę plotmę. Tačiau Baltinio atoveika į priekaištus mūsajai poezijai kaip tik ir rodo jo dėmesį šiai sričiai, kuri liko artima ligi pat jo gyvenimo pabaigos; ne vieną eilėraštį jis pats yra išvertęs iš latvių kalbos.

2

Šie ginčai kaip tik ir paskatino kunigą Baltinį pirmajame laiške trumpais, tačiau nuolat pabrėžtais teiginiais formuluoti savą filosofinį ir literatūrinį *Credo*, kuris virto gairėmis tolimesniems jo raštams; jiems suprasti anie teiginiai turi sprendžiamosios reikšmės.

a. *„Objekto pirmenybė prieš subjektą ir intuicijos pirmenybė prieš racionalinį diskursyvinį galvojimą yra pagrindiniai principai, pagal kuriuos aš galvoju"* (Pirmasis laiškas). Nuosekliai tad, anot Baltinio, „daiktai kalba į žmogų, o ne žmogus į daiktus" (ten pat). Užtat „šio pagrindinio principo šviesoje reikia spręsti ir mūsų ginčai" (ten pat); „mūsų" – tai reiškia:

tarp jo ir šio straipsnio autoriaus, nes mudu daug kur nesutarėme nuo pradžios ligi galo; nesutarėme nei filosofijos, nei literatūros srityje. Sutarėme dėl objekto pirmenybės, nesutarėme dėl intuicijos pirmenybės. Man rodės, kad intuicija turi pasiteisinti logikai. Baltiniui gi, mąstančiam fenomenologiškai, atrodė, kad „įžvelgti, pamatyti galima tik tai, kas yra" (ten pat). O tai, kas yra, pasiteisina pačiu savo buvimu. Intuicijos pirmenybė savaime vedė Baltinį prie kito dėsnio, kilusio iš negalimybės neiginį „suderinti su fenomenologiniu metodu" (ten pat), būtent:

b. *„Nebūtis pagal šį metodą yra nesąmonė, tam tikra proto haliucinacija"* (ten pat). Tai dar svaresnis teiginys negu pirmasis, nes jo išvados liečia ne tik egzistencializmą, kuriam nebūtis stovi mąstymo vidurkyje, neatskiriamai nuo būties, bet ir krikščionybę. Todėl Baltinis, jungdamasis vėliau (1942) į ginčą ryšium su P. Teilhard'u de Chardin'u, ir buvo linkęs kūrimo iš nebūties nepripažinti. Šiuo klausimu buvo žadėjęs plačiau išdėstyti savas pažiūras, „nes Dievo kūrimas yra labai svarbus, gal pagrindinis dalykas, iš kurio galima išvesti mūsų santykius su Juo" (laiškas 1974 m. Kalėdoms). Tačiau apsiimtoji monografija apie vyskupą V. Borisevičių (apie ją kiek vėliau) vertė Baltinį kūrimo iš nebūties idėją atidėti vėlesniam metui. Vis dėlto ši idėja nedavė jam ramybės, kaip tai jis pakartodamas savo laiškuose mini. Nebūties atžvilgiu Baltinis buvo atsidūręs prieš dvijulę (dilemą): arba laikytis fenomenologijos, pasak kurios nebūtis esanti „proto haliucinacija", arba krikščionybės, pasak kurios nebūtis yra tai, iš ko kyla visa kūrinija dieviškuoju žodžiu. Ir pristigo jam laiko šiai dvijulei pergalėti...

c. *„Tikrovė nėra suimama į sąvokas; tikrovė yra visada daugiau negu sąvokos.* Todėl visi žodžiai yra tik tikrovės simboliai, vedantieji į šios gilesnės tikrovės patyrimą. Šia prasme ir dogmos yra simboliai, rodantieji į gilesnę religinę tikrovę" (Pirmasis laiškas). Bet čia pat Baltinis priduria, kad „tai nieko bendro neturi su moderniniu dogmos supratimu" (ten pat).

Tačiau iš kitos pusės, jis pripažįsta, kad, „galvojant scholastinėmis sąvokomis, mano išsireiškimai apie religiją yra pavojingi, kaip kad dr. Rimšeliui pavojinga Dievo nevadinti egzistencija" (ten pat). Kaip tik dėl šio sąvokų skirtumo tarp scholastikos ir fenomenologijos Baltinis ir nedrįso skelbti ko nors didėlesnio iš religijos filosofijos srities, nors man ne sykį ir rašė, esą jo stalinės yra pilnos rankraščių; tik kas duosiąs jiems bažnytinę aprobatą... Jei Baltiniui būtų dar likę laiko anuos rankraščius apdoroti, jis tikriausiai būtų suvokęs, kad dogma anaiptol nėra neklaidingas *sakinys*, kaip tai šiandien skelbia Tiubingeno teologas Hansas Kuengsas, bet kad *dogma yra įvykio skelbimas*, galimas nusakyti daugybe įvairių sakinių, ir kad todėl vargu ar galima dogmą vadinti „simboliu", kaip simboliu nevadiname jokios kalbos, atpasakojančios *įvykį*.

d. *„Aš tvirtinu, kad vertybių ir būties skyrimas moderniojoje filosofijoje yra visuotinai priimtas"* (ten pat). Tai buvo atoliepis į mano nurodymą, kad katalikai filosofai šio skyrimo nepripažįsta – pagal dėsnį *ens et bonum convertuntur*: būtybė ir gėrybė yra tas pats dalykas. Į tai Baltinis atsako: „Tokio skyrimo nepripažįsta tik neoscholastikai, tačiau ne jie vieni yra katalikai filosofai; neoscholastikai čia sudaro tik nereikšmingą išimtį" (ten pat). Užtat Baltinis ir priešinasi M. Heideggerio pažiūrai, esą Dievo laikymas vertybe yra didžiausias Jo pažeminimas; tai tiesiog Jo žudymas: Nietzsche's „Dievo mirtis" įvykusi, pasak Heideggerio, kaip tik Dievo paskelbimu „aukščiausiąja vertybe", kadangi tuo būdu Dievas buvęs palenktas žmogaus kainojimui – *kad* vertas (vertybė) ir *kiek* vertas (aukščiausioji). Kunigas Baltinis ryžtingai atmeta šį samprotavimą: „Ne Dievo padarymas vertybe, kaip mano Heideggeris, sugriovė Jo sąvoką ir Jį paneigė, bet žmogaus padarymas būties centru yra Dievo paneigimas ir Jo sąvokos sugriovimas" (ten pat). Visa tai yra tiesa, ir čia Baltinio įžvalga yra giliaprasmė. Gal tektų tik pridurti, kad vertybių filosofija, kurią Baltinis aistringai gynė ligi pat savo gyvenimo galo, ir buvo ne kas kita, kaip žmogaus – būties centro išraiška; centro, kuriam reikšminga ne tai, kad Dievas *yra*,

bet tai, kad Dievas *galioja* kaip vertė. Ir šiuo klausimu ruošėmės su Baltiniu galynėtis. Ir šiuo klausimu, deja, pristigo jam laiko. Tačiau dabar jis jau žino, ar Viešpats yra patenkintas, žmogaus laikomas aukščiausiąja vertybe, skiriant Jo vertę nuo Jo būties, būtent: ar Dievas todėl yra, kad *vertas* būti; ar todėl vertas, kad *yra*. Mums gi, nežinantiems, belieka ir toliau narplioti šį painų klausimą.

e. *„Literatūra nėra daiktas, o vertybė – asmens objektyvacija ir kaip tokia gali būti dora ar nedora kaip ir asmuo"* (ten pat). Todėl Baltinis jautėsi turįs teisės ir net pareigos vertinti meno, pirmiausia literatūros, kūrinius doriniu mastu: „Gali literatūros kritikai vertinti kūrinius meno atžvilgiu; tai jų reikalas, bet aš pats juos vertinu religiniu ir doriniu atžvilgiu; jei randu netvarkoje, smerkiu, ir tai mano pareiga" (ten pat). Savo straipsniuose apie literatūrą Baltinis šio dėsnio laikėsi labai nuosekliai: „Krikščionybės nuvertinimą laikau nusikaltimu; krikščionybės neaukosiu 'dievaičiui menui'; šiuo atžvilgiu būsiu 'provinciališkas' ir niekad neprilygsiu aukštiesiems meno žinovams" (ten pat). Jis sutinka tylomis praeiti pro graikų tragedijų fatalizmą ar R. Tagorės panteizmą, nes šie dalykai „nėra mums pavojingi", todėl „galima dėl jų tylėti" (ten pat). Bet jei kūrinys paliečia krikščionybę, ypač jos dorovę, tai čia tylėti reikštų, Baltinio pažiūra, jau nusikalsti. Ir jis netylėjo. Savo straipsnyje „Literatūros nusikalstamumas" Baltinis išvystė šį savo nusistatymą ir pažadino, nors ir nevardinį, A. Jasmanto atoliepį „Asketų sukilimas arba meno kiviršas su dorove", kadaise paskelbtą „Literatūros lankuose" (1955, Nr. 6).

Visi šie teiginiai yra pateikti minėtame pirmajame laiške (1951), kuriuo kunigas Baltinis – visai nejučiomis – nusmaigstė savo mąstymo gaires. Vėliau šliejosi prie jų dar viena kita idėja, sakysime: lietuviškosios pasaulėžiūros mintis, religijos ir kultūros santykiai, krikščionybė ir modernusis mokslas, tačiau visa tai buvo jau tik daugiau ar mažiau anų pagrindinių teiginių išvystymas bei pritaikymas. Kaip pradžioje buvo, taip ir visą savo gyvenimą Baltinis liko intuici-

jos gynėjas, vertybių filosofas, tikrovės kaip prasmens aiškintojas ir meno apsprendėjas dorovės mastu – žodžiu, ištikimas Schelerio mokinys, „nors šiojo gyvenime ir įvyko negirdėto masto tragedija", kaip tai pastebi ir pats Baltinis (Pirmasis laiškas); tragedija ta prasme, kad Scheleris, dėl savo moterystės nepakęsdamas „būti nuolatos suteptas" (prisipažinimas savo bičiuliui D. von Hildebrandui), apvertė aukštyn kojomis visą savo metafiziką, klaidingai tikėdamasis, kad žmogų apvalo ne atgaila, o metafizika... Šią Schelerio klaidą Baltinis gerai suprato, todėl jo metafizikos laikėsi tik ligi jo lūžio. Ir po keliolikos metų Baltinis rašė: „Dievo problema man vis dar rūpi, ir man atrodo, kad religiniame akte Jį galima patirti ir kad tas aktas yra ontologiškas, bet ne psichologiškas ar moralinis. Disertacijoje keltą mintį dabar galėčiau visai iš naujo pagrįsti?" (1969.XII.18). Tai pagrindinė Schelerio mintis, kurios galiojimą Baltinis pripažino ne tik savo disertacijoje, bet, kaip regime, ir po 20 įtempto mąstymo metų, nė nenujausdamas betgi, kad Schelerio teiginys, esą Dievo *buvimas* atsiskleidžia religiniame akte, yra tiek pat vertas, kiek ir teiginys, kad mylimojo *buvimas* atsiskleidžia meilės akte... Tačiau kiekvieno mąstytojo likimas yra sukiotis kokiame nors logiškai ydingame ratile: *in circulo vitioso*.

3

Antrasis laiškas – paskutinysis mano rankose – pateikia Baltinio pastarojo darbo apyskaitą, būtent monografiją apie vyskupą V. Borisevičių. Ji esanti jau baigta: „Aš jau vasario 4 d. (1975) nusiunčiau rankraštį į Romą dr. A. Liuimai ir prašiau skubėti išleisti. Reikėjo labai skubėti rašyti monografiją, nes kun. A. Vilkaitis, kuriam tą monografiją rašiau ir kuris ją leidžia (vysk. Borisevičius buvo kun. A. Vilkaičio dėdė. – *A. Mc.*), jau turi 81 metus ir gali nespėti jos sulaukti" (1975.VI.9). Ar šis skubėjimas nebuvo kažkoks vidinis balsas ir pačiam kunigui A. Baltiniui? Nes šios monografijos pasirodymo nespėjo sulaukti ne tik jos leidėjas, bet ir jos autorius. *Sit nomen Domini benedictum*, kalbant Senojo Testamento Jobo žodžiais.

Pati monografija buvo atitraukusi kunigą Baltinį nuo kitų jo pamėgtų klausimų sklaidos taip, kad jo bičiuliai, pirmiausia laikraščių redaktoriai, net pasišaipydavo iš jo: „Sveikindami Kalėdų, pridėjo linkėjimą 'nepamiršti rašyti'" (ten pat). Tai Baltinį truputį net sujaudino: „Kokia tragika, kai aš daugiausia rašiau, visi man linki nepamiršti rašyti..." (ten pat). Tačiau jis tikėjosi, kad „dabar jau šį tą parašysiu naujajai „Ateičiai" ir „Aidams" ir susitaikysiu su redaktoriais" (ten pat). Deja, dabar nebe *jis* rašys, o *apie jį* rašys: ir „Ateitis", ir „Aidai"...

Prieš dvejus metus A. Baltinis yra man atskleidęs vieną jo draugų sumanymą: „Mano draugai nori surinkti ir išleisti mano raštus; jų būtų apie 800 puslapių. Būtų ten ir religinių temų" (1973.XII.14). Iš tikro reikia tik sveikinti šį sumanymą bei ryžtą: tai būtų pats gražiausias paminklas visų mūsų mielam geraširdžiui ir didžiadvasiui kunigui Andriui. Tik reiktų į šį Baltinio raštų rinkinį įtraukti ir jo disertaciją, kadangi ji yra būdinga visam tolimesniam jo minties keliui. Man yra savo metu tekę būti arti prie šios disertacijos rengimo, ir gerai žinau, kiek širdies – ne tik minties – Baltinis yra į ją įdėjęs. Dėl karo aplinkybių anuo metu nebuvo reikalaujama disertacijų išspausdinti. Todėl ji yra likusi rankraštyje. Taip pat reiktų pasikasti po kun. Baltinio rankraštinį palikimą ir pažiūrėti, ar nėra spaudai paruoštų ar beveik paruoštų studijų, apie kurias jis man laiškuose ne sykį kalbėjo net pateikdamas jų temas, pavyzdžiui: „Filosofinė mintis lietuvių liaudies kūryboje" (1969), „Žmonijos likimas ir religija" (1971), „Krikščionybė ir modernusis mokslas" (1972), „Mūsų jaunimo ugdymasis" (1974).

Anie geraširdžiai draugai, sumanę išleisti kun. Baltinio raštus dar jam gyvam esant, turėtų dabar *tuojau* subruzti ir sumanymą įvykdyti. Turėtume tuomet paminklą, kurio neėda nei rūdys, nei oro atmainos: *aere perennius*! O tuo tarpu šio dvasinio paminklo laukiant, belieka mums tik didžia pagarba bei meile nusilenkti prieš naują, tremtyje supiltą kapą, dėkojant kun. Andriui, kad jis neramia savo mintimi paryškino sunkios mūsų būklės klausimus ir praturtino jų sprendimą: jo plunksna nerūdijo, ir jo akademinis titulas nebuvo tik medalis šventiniam švarkui papuošti.

SUDARYTOJO PASTABOS

A. Maceina nebuvo aktyvus visuomenės veikėjas ar politikas, tačiau savo kūryboje nevengė išsakyti savo pozicijos ne tik religijos, kai kurių oficialių bažnyčios doktrinų, bet ir socialinio bei politinio gyvenimo atžvilgiu. Toji jo pozicija daugelio vertinama labai kontroversiškai. Kritikos jis sulaukdavo ir iš Katalikų bažnyčios hierarchų, ir iš visuomenės veikėjų. Prieškario metais ir vėliau, emigracijoje, A. Maceina, šalia Stasio Šalkauskio, reiškėsi kaip vienas iš pagrindinių ateitininkijos ideologų (jo darbai ateitininkijos veiklos klausimais bus spausdinami „Raštų" XIII t.). Savo socialines ir politines pažiūras jis yra išsamiai išdėstęs dar prieškario metais išleistose studijose „Socialinis teisingumas" (1938 m.), „Buržuazijos žlugimas" (1940 m.), „Tautinis auklėjimas" (1934 m.) bei straipsniuose apie prometėjizmą. Be to, A. Maceina buvo vienas iš pagrindinių 1936 m. „Naujojoje Romuvoje" (Nr. 8) Lietuvos intelektualų paskelbto socialinio ir politinio manifesto „Į organiškosios valstybės kūrybą" autorių. Tiesioginė šio dokumento įtaka jaučiama ir karo metais (1941 m.) paskelbtoje „Lietuvių aktyvistų fronto programoje", kurios teksto autoriumi taip pat laikomas A. Maceina, tuo metu buvęs LAF'o ideologinės komisijos pirmininku (tik „Programos" baigiamąją dalį kai kuriomis pastabomis papildė ir stilistiškai paredagavo Kazys Škirpa ir Antanas Valiukėnas).

Šiame „Raštų" tome spausdinami reikšmingesni teorinio pobūdžio A. Maceinos straipsniai įvairiais politinės filosofijos klausimais. Juose analizuojamos politikos ir pasaulėžiūros, tiesos ir teisės, individo ir masės, tautos ir valstybės santykių problemos. Kadangi daugelis straipsnių rašyta veikiant pasaulyje totalitariniams režimams, A. Maceina nagrinėjo demokratijos, liberalizmo, bolševizmo

ir komunizmo doktrinas, nemaža dėmesio skyrė sovietinės okupacijos politinėms realijoms bei emigracijoje veikusių visuomeninių lietuvių organizacijų problemoms.

Dalis publicistinio pobūdžio straipsnių, susijusių su A. Maceinos gyvenamojo meto dienos politinėmis aktualijomis, priverstinės emigracijos egzistencijos realybe, bus spausdinama kitame, tryliktame, A. Maceinos „Raštų" tome.

Be to, šio tomo antroje dalyje spausdinamos stambesnės studijos bei straipsniai apie personalijas (užsienio ir lietuvių filosofus, istorikus, literatus), rašyti daugiausia jubiliejinėmis ar kitomis progomis.

Kadangi A. Maceinos straipsniai rašyti įvairiu metu, spausdinti įvairiuose periodiniuose leidiniuose ir redaguoti įvairių redaktorių, tad, suprantama, juose pasitaiko nemaža rašybos ir redakcinio pobūdžio nevienodumų. Dabar rengiant juos spaudai buvo mėginta suvienodinti skyrybą, kai kurių gramatinių formų rašybą (pvz., *šiandie–šiandien*, visur pateikiamos pilnos naudininko ir vietininko linksnių formos ir kt.), taip pat buvo taisomos aiškios korektūros klaidos, patikslinta tikrinių vardų rašyba pagal dabartinius jų rašybos reikalavimus, šiek tiek vienodinta bibliografinių nuorodų rašyba. Be to, kai kurios Šventojo Rašto citatos patikslintos pagal Petro Kimbrio redaguotą Antano Rubšio ir Česlovo Kavaliausko vertimą. Tačiau leksika ir A. Maceinos vartojamos specifinės gramatinės formos nebuvo taisomos.

BIBLIOGRAFINĖS PASTABOS

Socialinė ir politinė filosofija

Masės atbudimas – spausdinama iš: „Židinys", 1938, Nr. 8/9, p. 160–173.

Ekonominis žmogus – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1938, Nr. 6, p. 141–144.

Individas-asmuo ir valstybė – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1936, Nr. 12, p. 265–269.

Tauta ir valstybė – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1939, Nr. 11, p. 227–230. Šio straipsnio idėjas vėliau A. Maceina panaudojo rašydamas „Lietuvių aktyvistų fronto programą" (1941 m.).

Tiesa ir teisė – spausdinama iš: „Aidai", 1952, Nr. 7(41), p. 289–292.

Korporacijos problema – spausdinama iš: „Tiesos kelias", 1935, Nr. 12, p. 639–655. Autoriaus buvo užsimota parašyti kelių skyrių studiją korporacijos tema, tačiau, atrodo, sumanymas nebuvo realizuotas.

Korporacinės idėjos aktualumas – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1936, Nr. 12, p. 289–294. Tai iš esmės pertvarkytas „Tiesos kelyje" (1935, Nr. 12, p. 639–655) spausdinto darbo „Korporacijos problema" pirmas skyrius, kuriam suteikta užbaigto darbo korporacijos tema forma.

Karo prasmė ir taikos problema – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1932, Nr. 6, p. 129–131; Nr. 7, p. 159–160.

Politika ir pasaulėžiūra – spausdinama iš: „Aidai", 1948, Nr. 19, p. 389–398.

Politika ir teologija – spausdinama iš: „Į laisvę", 1969/70, Nr. 47/48, p. 14–22.

Socialinė demokratija – spausdinama iš: „Aidai", 1947, Nr. 7, p. 319–324.

Kultūrinė demokratija – spausdinama iš: „Aidai", 1947, Nr. 8, p. 337–344.

Liberalizmo kelias į bolševizmą – spausdinama iš: „Aidai", 1948, Nr. 13, p. 156–162.

Ginčas dėl liberalizmo – spausdinama iš: „Aidai", 1948, Nr. 15, p. 284–286.

Liberalizmo teisinimas – spausdinama iš: „Aidai", 1948, Nr. 20, p. 477–481.

Ateizmas ir komunizmas – spausdinama iš: „Aidai", 1969, Nr. 8, p. 340–344; Nr. 9, p. 393–401.

Kaino prisikėlimas – spausdinama iš: „Metraštis: 1950" / red. L. Andriekus. – Kennebunk Port, Maine: išleido Tėvai pranciškonai, 1949, p. 61–75. Buvo perspausdinta: „Švyturys", 1990, Nr. 10; „Lietuvos sargas", 1992, Nr. 1.

Trys europiečio iliuzijos komunizmo akivaizdoje – spausdinama iš: „Į laisvę", 1957, Nr. 12, p. 1–12.

Nuo ko mes bėgome? – spausdinama iš: „Į laisvę", 1971, Nr. 51, p. 6–23.

Apie filosofus, istorikus, literatus

Nuo nihilizmo į Kristų – spausdinama iš: „Aidai", 1975, Nr. 7, p. 289–298.

Solovjovo kelias į Vakarus – spausdinama iš: „Aidai", 1953, Nr. 6, p. 282–283.

Försteris ir krikščionybė – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1931, Nr. 33, p. 784–787.

Osvaldo Spenglerio palikimas – spausdinama iš: „Židinys", 1936, Nr. 8/9, p. 126–140.

Albert Schweitzer – spausdinama iš: „Aidai", 1954, Nr. 2, p. 77–81.

Laiškai Teilhard'o šalininkams – spausdinama iš: „Draugas", 1973, spalio 06; spalio 20; lapkričio 03; gruodžio 08; gruodžio 15; gruodžio 22.

Jakšto filosofija – spausdinama iš: „Naujoji Romuva", 1938, Nr. 11, p. 267–271; Nr. 13, p. 312–314; Nr. 14, p. 336–338. Perspausdinta: *Jakštas A.* Raštai / sud. A. Rybelis. – Vilnius: Mintis, 1997, t. 3, p. 335–359.

Stasys Šalkauskis – spausdinama iš kn.: *Šalkauskis St.* Ateitininkų ideologija. – Putnam, 1954, p. 9–34. Pirmoji šio straipsnio publikacija: „Tremtinių mokykla", 1946, Nr. 5/6, p. 1–15.

Filosofija ir žmogus – spausdinama iš: „Draugas", 1971, gruodžio 04.

Šalkauskis kaip ateitininkas – spausdinama iš: „Ateitis", 1949, Nr. 3(11), p. 9–11.

Prasminga sukaktis – spausdinama iš: „Aidai", 1953, Nr. 3, p. 130–132.

„Kad niekas manęs nepastebėtų" – spausdinama iš: „Aidai", 1973, Nr. 10, p. 438–450.

Kapas be paminklo – spausdinama iš: „Aidai", 1975, Nr. 9, p. 393–403.

Tasai nepažįstamasis Ivinskis – spausdinama iš: „Aidai", 1972, balandis, p. 126–143.

Laiškas „Aidų" redaktoriui Juozui Girniui – spausdinama iš: „Aidai", 1965, Nr. 10, p. 439–450.

Bičiuliui vainiko vietoje – spausdinama iš: „Draugas", 1975, rugsėjo 27.

VARDŲ RODYKLĖ

Abelis 23, 277–279, 284, 287
Abraomas 107, 262, 263, 266, 396, 542
Ada 108
Adomas 277, 278, 504
Adomauskas L. 232
Aischilas 370
Akselrodas P. 222
Aleksandras Didysis 109
Aleksejevas N. 314
Altizer Th. J. J. 259
Ambraziejus 503
Ambrozaitis K. 356, 611
Aragonnes C. 402, 410
Aristotelis 7, 8, 52, 106, 169, 263, 432, 433, 463, 464, 500, 501, 516, 517, 533, 542, 548, 663, 670
Arnold Fr. 176, 188, 189
Aron R. 229, 230
Arsenevas N. 313, 317
Atila 12, 109
Augustinas 365, 404, 500, 503, 533

Bach J. S. 391, 392, 395
Bachofen J. 379
Bagdanavičius V. 120, 683
Bakuninas M. 334, 340
Balčiūnas V. 608/9
Baltazar E. R. 437
Baltinis A. 662, 663, 666, 681–688
Balutis B. 626
Barnabas 307
Bartoloni 653
Barzdukas S. 675
Barzun J. 186
Battaglia 433
Bauba K. 576
Begouën 481
Belinskis V. 334–336
Benz E. 455
Berdiajevas N. 9–11, 229, 263, 283, 294, 334, 337, 381, 383, 501, 505
Bergson H. 533, 668
Bernardas 243
Bernhart J. 307
Berthelot M. P. 256
Binet-Sangle 394
Bismarck O. 128
Bistras L. 356, 533
Blokas A. 340
Blondel M. 399, 437, 454
Blum L. 177, 246
Bodet T. 425
Bohr N. 433
Bolk L. 457
Bon 498
Bonaventūras 243
Bonifacas VIII 191
Bonneville C. 405
Borisevičius V. 573, 684, 687
Boroso L. 403
Bosio G. 403
Bradūnas K. 659
Brahms J. 391
Brandes G. 105, 355
Brazaitis (Ambrazevičius) J. 556, 560, 562–614, 657–659
[Brazaitytė] Marija 596, 603, 611
Brazys Pr. 573, 607
Breuil H. 403, 408, 442, 449, 479
Brežnevas L. 310, 326
Briefs G. 163
Brockmoeller P. K. 303
Broglie L. V. de 497
Bubnovas N. 318
Büchner L. 216, 336
Būčys P. 134, 135, 601
Buda 375
Buytendijk F. J. 457
Burckhardt J. 169, 184
Butėnas J. 572, 597

Carlyle Th. 218
Carrelo A. 615
Casaus 65
Cavour 128
Celiešius P. 397
Cerejeira 191
Chapiro M. 457
Charles P. 411
Chomiakovas A. 505
Cila 108
Combes 128
Comte A. 114, 131, 206, 207, 210, 214–217, 220, 221, 229, 231, 235, 239, 242, 248, 434

Conrad-Martius H. 457
Crespy G. 339, 404, 440, 481
Cuenot C. 414
Curtius 389

Čechovas A. 334
Černyševskis N. 336, 337
Čiurlionis M. K. 488, 577, 585, 586

Dabin J. 668
Dabušis St. 607
Dambriūnas L. 397, 440, 441, 456
Damušis A. 657
Darwin Ch. R. 341, 345, 346, 500
Daukantas S. 645
Descartes R. 670
Diderot D. 212
Dielininkaitis P. 597, 657
Dobzhanski Th. 457
Dolfuss E. 122, 124
Dolgorukovas P. 315, 316
Döllinger 128
Domininkas 243
Donelaitis K. 562
Dorget L. 440
Dostojevskis F. 18, 20, 210, 248, 251, 333, 334, 336, 339, 344, 355, 356, 424, 452, 453, 515, 680
Dovydaitis P. 546, 553, 598, 658
Duering I. 433
Dunsas Škotas J. 401
Duthoit E. 71, 79, 80, 82, 83, 85–87, 89, 99

Eggersdorfer 528
Einstein A. 460
Elijas 519, 592
Engels F. 216, 272, 273
Eretas J. 543, 562, 573, 575, 576, 601, 607, 608, 610
Ermattinger 559
Eukleidas 495

Fehling J. 393
Feuerbach L. 214, 216
Feidijas 375
Filaretas 336
Filotėjas 333
Fiore de 434
Fischer 443
Florovskis G. 263, 313, 317, 352
Foch G. 411
Förster Fr. W. 16, 114, 115, 359–366
Franc F. 66
Friede D. 319, 320, 326
Fuchs G. 153–155, 157
Fulff M. de 665

Galilėjus G. 142
Gallot J. 403
Garaudy R. 269
Gaudefroy A. 449
Gedvilas M. 232
Gehlen A. 457
Gentile G. 533
Gercenas A. 334
Giedraitis M. 565, 637, 642–644, 646, 648
Gilson E. 124, 404, 433, 668
Gira L. 205, 232
Girdvainis S. 652
Girnius J. 545, 610, 614, 617, 656–680
Gobelle 212
Goethe J. W. 217, 272, 341, 342, 371
Gogolis N. 333–336, 343
Gollwitzer H. 537
Gorkis M. 256
Grandmaison J. 229
Gratry 487
Green J. 628
Grigalius XIV 152
Grigalius XVI 173
Grim H. 389
Grinius J. 311, 325, 554–561, 576, 581, 584, 606, 629, 657
Gronis L. 356

Haas A. 399, 414, 416
Häbler R. G. 161
Haeckel E. 498
Hahn G. 124, 126
Haldane 443
Halevy D. 21
Hartmann Ed. von 342
Hartmann N. 265
Heberer G. 457
Hegel G. W. 267, 285, 431, 488, 520, 533
Heidegger M. 255, 258, 264, 265, 269, 533, 537, 668, 670–673, 685
Heine H. 271
Hellmann M. 644, 645
Hello E. 520
Hengstenberg H. E. 477
Henochas 278, 289
Henrikas VII 405
Herakleitas 400
Herbačiauskas J. A. 604

Herbigny M. de 357
Herder J. G. 523, 630, 645
Heriotas 210
Hermans Fr. 244
Hildebrand D. von 687
Hirsch W. 394
Hitler A. 452, 554
Hobbes Th. 106
Ho Chi Minh 153, 156
Hoene-Wrońskis J. M. 11, 486, 488, 501, 503–505
Högner 177, 234
Homeras 161, 184
Hünerwadel W. 128
Husserl E. 682
Huxley J. 196, 433, 443, 457

Ieva 277
Yla St. 308, 594, 596, 600, 601, 603, 612, 650, 657, 660
Ipsen 634
Irenėjus 307
Ivinskis Z. 594, 596, 599, 600, 603–605, 608, 611, 615–655, 657
Izaokas 262, 266, 542

Jablonskis K. 643
Jaėl J. F. 391
Jaėl M. 391
Jakštas (Dambrauskas) A. 11, 485–512, 516, 528, 562, 564, 576, 578, 584
Jakštas J. 397
Jasmantas A. 686
Jaspers K. 537, 538, 668–674
Jefferson Th. 240
Jeremijas 592
Jėzus Kristus 18, 66–69, 88, 114–119, 123, 126, 141, 143, 162, 188, 189, 191, 192, 207, 212, 227, 232, 237, 242–244, 247, 248, 263, 293, 303, 336, 337, 339, 344–354, 359, 360–366, 387, 389, 393–396, 415, 418, 420, 425, 437, 438, 451, 476, 501, 519, 520, 530, 535, 547, 549, 570, 571, 585, 605
Joachimas 434
Johansen 644
Jokantas K. 595
Jokūbas 262, 542
Jonas Krikštytojas 592, 598
Jonas Kryžiaus 416
Jonas XXIII 401, 652
Jonas Žiaurusis 326, 452
Journet Ch. 123, 144, 187
Judas 231, 232
Jules-Simon 130
Jungs B. F. 318
Juozapas 388
Juras P. 643
Jurkus P. 558

Kainas 23, 109, 277–281, 284, 285, 287–291
Kajafas 452, 571, 572
Kalanta R. 567
Kälin J. 457
Kaminskas 595
Kant I. 33, 342, 373, 377, 405, 406, 443, 541, 670
Karejevas N. 338
Karsavinas L. 313, 317
Kartaševas A. 333
Kaupas J. 237, 659
Kavaliauskas Č. 690
Kavolis V. 660
Kazimieras 621, 628, 629, 642, 653
Keyserling E. von 384, 385
Keliuotis J. 657
Kerschenstener 539
Kettler 170
Kimbrys P. 690
König Fr. 678
Konstantinas 262
Kopernikas M. 142
Kosyginas A. 156
Koestler A. 286, 287
Köttgen A. 54
Kraus O. 389
Krupavičius M. 595
Ksenofontas 462
Kubilius J. 397
Kudirka V. 600
Kuengs H. 685
Kuraitis P. 533, 546, 573, 601, 665–669

Labanauskaitė V. 576
Labunauskis V. 565
Lacroix J. 251
Laktancijus C. F. 197
Lamechas 108, 109
Lamennais H. F. R. de 128
Langė K. 356
Laplace P. 496
Laurent 339
Lauth R. 355
Le Blond J. M. 304

Leclerq J. 302
Lederc J. 138
Lengsfeld P. 154, 155, 158, 159
Leninas V. 206, 207, 222, 226, 229, 231, 245, 247, 275, 290, 305, 309, 310, 432
Leonas XIII 63, 64, 68, 69, 119, 136, 138, 173–175, 191, 192, 210, 241, 245, 593
Lepp I. 240, 678
Lermontovas M. 358
Leskovas N. 334
Liudvikas XVI 221
Liuima A. 608, 687
Liulevičius A. 658
Locke J. 240–242, 248
Loosten de 394
Lopatinas L. 339–341, 343, 346, 347
Lorenz K. 457
Lotas 107
Lozorius 394
Lubac H. de 214, 220, 221, 400, 406, 409–411, 414, 415, 433, 436, 439, 460–462, 471, 678
Lugovskojus V. 267
Luyten N. A. 397–399, 436
Lukas 278
Lukša J. 572
Lutoslawskis W. 533
Lützeler H. 620, 625

Maceina A. 397, 399, 456, 606, 612, 664, 665, 670, 689, 690
Mac Leich 433
Mačernis J. 397
Maironis 562, 564, 565, 586, 591
Makarenka A. 322
Makarijas Aleksandrietis 503
Malėnas I. 579
Malik 433
Malkus 243
Marcel G. 673
Marechal J. 403–408, 411, 665
Marija (Švč. Margelė) 7, 40, 66, 364, 388, 558, 649, 650
Maritain J. 148, 212, 219
Maroun 196
Marschall G. 228, 386
Martynas V 652
Martovas L. 222
Marx K. 171, 206, 207, 210, 215–217, 222, 229, 231, 245, 246, 251, 258, 270–275, 297, 305, 321, 434, 435
Matulaitis [Matulevičius] J. 601, 654
Matulionis T. 573
Maurina Zenta 355
Mausbach J. 55
Meyer 443
Meissner 177
Meytr F. 457
Meletas 120
Melsen A. G. M. van 400
Menghin V. 378
Mercati 632
Mercier D. J. 312, 313, 665
Merežkovskis D. 333
Merkelis A. 606
Messner J. 52
Meškauskas- Germantas P. 579
Metz J. B. 152
Michailovskis A. 313, 314
Michotte A. 668
Mickevičius A. 358
Mikelandželas 511
Mykolaitis-Putinas V. 282, 356, 412, 487, 492, 506, 510, 556, 564, 569, 591, 595, 681
Milašius O. V. 555, 556
Mindaugas 642, 646
Miškinas L. 682, 683
Močulskis K. 337, 343, 348
Moleschott J. 216
Montesquieu 241
Montessori M. 539
Montini 651
Moore Th. 171
Mounier E. 572
Mozart W. A. 375
Mozė 70, 519
Muckermann Fr. 356, 357
Munnynck M. de 656, 666
Mussolini B. 424

Nadeau M. 257
Nagys H. 659
Napoleonas I (Napoleonas Bonapartas) 109
Nell-Breuning O. V. 72, 73, 86, 99, 176
Nėris S. 205, 230, 583
Neronas 452
Newton I. 371
Niebuhr R. 204, 433
Nietzsche Fr. 252, 254, 255, 259, 260, 264, 361, 375, 401, 477, 484, 685
Nyka-Niliūnas A. 659

Nobel A. B. 105, 395
Noel L. 665, 666
Nojus 293

Oddone A. 197
Oparinas A. 461
Ortega y Gasset J. 12–14, 218, 287, 294, 318, 319, 533
Orwell G. 480
Overhage P. 440, 444, 457, 458

Le Roy E. 668
Padalis Pr. 567, 609, 611
Payne Th. 240
Pakarklis P. 205, 230, 232
Pakštas K. 181, 204
Paleckis J. 232
Paltarokas K. 542, 573
Parmenidas 463
Pascal B. 522, 542
Paškus A. 397, 398–401, 404, 408, 410, 412–415, 419, 422, 425–430, 432, 434, 436, 437, 441, 451, 454, 455, 463–467, 471, 472, 476, 477
Paulius 88, 140, 175, 261, 303, 362, 364, 416, 549
Paulius VI 651
Pečkauskaitė M. 359, 588, 589
Pesch H. 176
Pestalozzi J. H. 539
Petras 126, 243, 244, 636
Petras Didysis 318, 514
Petras II 353
Pfeil H. 678
Pietaris V. 586
Pijus IX 64, 209, 241
Pijus XI 71, 89, 119, 136, 137, 143, 145, 175, 180, 206, 207, 211, 226, 274, 304, 420, 571
Pijus XII 136, 152, 161, 167, 184, 292, 682
Platonas 161, 184, 263, 364, 365, 370, 516, 517, 519, 520, 522, 535, 536, 539, 540, 548, 670
Plechanovas G. 256, 257–259
Polonskis 358
Poncijus Pilotas 67, 452
Portmann A. 457, 458
Prakapas A. 397
Praksitelis 483
Pranciškus Asyžietis 243, 416, 420, 421, 590, 655
Prapuolenis L. 597
Proudhon P. J. 230
Prunskis J. 308, 579, 610
Puškinas A. 358
Puzinas J. 606

Rabut O. A. 400, 438, 442, 443, 456
Rademacher A. 383
Radvilaitė B. 558, 629
Raila B. 583
Raišupis M. 573, 608
Ramanauskas P. 573
Ramonas V. 205, 206, 226, 227
Reinys M. 546, 573
Reynold G. de 12, 13, 20, 21, 210, 383
Rensch B. 457
Rimšelis 683, 685
Robespierre M. M. I. 241
Rodin O. 483
Rohde H. 678
Rolin J. 131, 132, 145, 146, 204
Rolland R. 620
Romanova K. 341, 342–344, 346
Rousseau J. J. 173, 211–214, 219–221, 223, 229, 235, 240–242, 245–248, 375, 523
Rubšys A. 690
Rugis V. 397
Ruygers G. 234

Saisset E. 214
Sartre J. P. 672, 673
Saulius (Paulius) 232
Scheler M. 7, 40, 179, 262, 265, 536, 537, 681, 382, 687
Schenkel G. 233
Schmid K. 177, 234
Schopenhauer A. 342, 345, 346, 347
Schröder E. 582
Schumacher 234
Schurtz H. 53
Schweitzer A. 386–396
Seguros 65
Seiler 272
Serafimas 338
Sibour 209
Sidaravičius A. 356
Simon H. 175
Simons E. 405
Simpson G. G. 457
Simson 443
Skovoroda G. 334, 337
Skrupskelienė A. 581
Skrupskelis I. 560, 597, 657, 658

Smetona A. 577, 578
Smulders P. 400, 471, 483
Sniečkus A. 326
Sokratas 120, 131, 161, 184, 373, 375
Solages B. de 438
Solovjovas M. 337
Solovjovas S. 339
Solovjovas Vl. 91, 248, 333, 336–358, 485, 486, 488, 489, 495, 496, 501, 505, 514, 515, 517, 519, 520, 533, 534, 542, 663
Sombart W. 22
Spann O. 497
Spengler O. 367–385, 389, 434
Spinoza B. 342, 345, 346
Spranger E. 34, 35, 96
Stalinas J. 210, 227, 229, 230, 290, 309, 310, 323, 452
Steinbüchel Th. 215
Steinhausen H. 19
Stepun F. 541
Sužiedėlis A. 658
Szczesny G. 164

Šalkauskis St. 142, 204, 308, 309, 311, 356, 485, 488, 489, 495, 513–553, 562, 563, 564, 569, 575, 587, 595, 600, 658, 662, 663, 664, 666, 667, 670, 676, 677, 689
Šilkarskis V. 356, 357
Šimkus J. 232
Škirpa K. 565, 689
Šolochovas M. 291
Šturmas E. 646

Tagore R. 686
Tamerlanas 452
Tamošaitis Iz. 356
Teilhard de Chardin P. 352, 353, 397–484, 684
Teilhard M. 428
Teresė 211
Teresė Avilietė 416
Thibon G. 132
Thurnwald R. 53
Tischleder P. 148, 191, 192, 210
Tiutčevas F. 333, 342, 358
Toynbee A. J. 296, 318, 319
Tolstojus L. 334, 606
Tomas Akvinietis 52, 141, 397, 405, 406, 488, 495, 500, 516, 517, 533, 542, 557
Tomas Kempietis 114
Trockis L. 222
Trubeckojus E. 519
Trumpa V. 237
Tumėnas A. 64
Turgenevas I. 334

Vaičiulaitis A. 556, 581
Vaižgantas (Tumas J.) 518, 562–564, 584, 606, 607
Valančius G. 397, 402, 408
Valančius M. 513
Valensin A. 411, 436
Valiukėnas A. 689
Vandel M. A. 457
Vardys V. 596, 675
Vergnolle H. 246
Viallet Fr. A. 423
Vico G. 434
Vydūnas 8, 488
Vygantas V. 658
Vilkaitis A. 687
Villain J. 403
Vincentas Paulietis 393
Vipper R. 108
Vyšeslavcevas B. 313, 326, 505
Vytautas 652
Vladikinas L. 212, 213, 220
Vogt 216
Voldemaras A. 128
Voltaire 212, 213, 214

Weidlé W. 296
Weinert H. 457
Weischedel W. 537
Welderlich F. 457
Wetter P. G. 303
Widor Ch. M. 391, 392
Willmann 528
Wolff F. K. 54, 272
Wright 443
Wundt M. 121
Wust P. 670

Zanta L. 400, 404, 449, 478
Zecchini 652, 653
Zenkovskis V. 336
Zenonas 463
Zhou Enlai 153, 156
Zubiri X. 250

Žygimantas Augustas 629
Žymantas St. 568
Žiūraitis T. 397, 409, 410, 440

TURINYS

I. SOCIALINĖ IR POLITINĖ FILOSOFIJA

MASĖS ATBUDIMAS 7
1. Masinis pradas žmoguje 7
2. Masių sukilimas 12
3. Masių atbudimo priežastys 16

EKONOMINIS ŽMOGUS 25
Įvadas. Ekonominis žmogus kaip specialus ekonominės kultūros kūrėjas 25
1. Ekonominio žmogaus tipai 26
a. Gamintojas ir naudotojas 26
b. Ūkininkas, darbininkas ir pirklys 28
c. Spekuliantas 30
2. Ekonominio žmogaus santykis su idealine kultūra 31
a. Ekonominio žmogaus santykis su mokslu 31
b. Ekonominio žmogaus santykis su menu 33
c. Ekonominio žmogaus santykis su visuomenine kultūra 35
d. Ekonominio žmogaus santykis su religija 36

INDIVIDAS-ASMUO IR VALSTYBĖ 38
1. Individualistinė ir kolektyvistinė tezė 38
2. Personalistinė tezė 42
3. Praktiniai pritaikymai 48

TAUTA IR VALSTYBĖ 52
1. Valstybės krizės priežastis 52
2. Valstybės kilimas iš tautos 55
3. Tautinės valstybės struktūra 58
Pabaiga 61

TIESA IR TEISĖ 63

KORPORACIJOS PROBLEMA ... 71
Įvadas. Korporacija kaip naujos santvarkos simbolis ... 71
Pirmas skyrius. Korporacijos prigimtis ... 75
1. Korporacijos supratimas ... 75
2. Visuomeniniai korporacijos elementai ... 79
3. Korporacijos pagrindai ... 83

KORPORACINĖS IDĖJOS AKTUALUMAS ... 89
Įvadas. Korporacija kaip naujos visuomeninės santvarkos simbolis ... 89
1. Korporacinės idėjos atsiradimo priežastys ... 90
2. Korporacijos pagrindai ... 96
3. Korporacija kaip visuomeninė institucija ... 100
Pabaiga. Korporacinės problemos idėjų santrauka ... 103

KARO PRASMĖ IR TAIKOS PROBLEMA ... 105
1. Karo šaknys ... 106
2. Etinis karo įvertinimas ... 109
3. Psichologinis taikos pagrindas ... 113
4. Metafizinis taikos pagrindas ... 116

POLITIKA IR PASAULĖŽIŪRA. *Atsakymas kun. Vytautui Bagdanavičiui* 120
1. Pasaulėžiūrinės politikos kritika ... 122
2. Laicistinės politikos kritika ... 128
3. Nepasaulėžiūrinės politikos esmė ... 133
4. Priekaištai nepasaulėžiūrinei politikai ... 139
a. Žmogaus suskaldymas ... 139
b. Pasaulėžiūrų lygiavertiškumas ... 146

POLITIKA IR TEOLOGIJA ... 151

SOCIALINĖ DEMOKRATIJA ... 161
1. Demokratijos linkimas į pilnatvę ... 161
2. Socialinės demokratijos esmė ... 165
3. Socialinės demokratijos reikalas ... 168
4. Socialinės demokratijos pasiūlymai ... 171
5. Socializmo ir solidarizmo skirtybės ... 176

KULTŪRINĖ DEMOKRATIJA ... 182
Įvadas ... 182
1. Kultūrinis totalizmas ... 183
2. Kultūros vadavimasis iš politikos ... 188
3. Kultūrinės demokratijos esmė ... 192
4. Kultūrinės demokratijos pasiūlymai ... 199

LIBERALIZMO KELIAS Į BOLŠEVIZMĄ ... 205
1. Pamiršta tiesa ... 205
2. Liberalizmo samprata ... 208

3. Antireliginis nusistatymas 211
4. Žmogaus sukolektyvinimas 218
5. Skirtybės 223

GINČAS DĖL LIBERALIZMO 227
1. Straipsnio priežastis 227
2. Išdavikai ar įvykdytojai 230
3. Anglosaksų mįslė 232
4. Netikri liberalai 235

LIBERALIZMO TEISINIMAS. *Atsakymas Juliui Kaupui* 237

ATEIZMAS IR KOMUNIZMAS 250
1. Ateizmas kaip dabarties būsena 252
2. Dievas kaip vertybė Vakarų mąstyme 260
3. Dievas kaip nevertybė komunizme 269

KAINO PRISIKĖLIMAS. *Esminiai bolševizmo bruožai* 277
1. Kainas kaip simbolis 277
2. Neapykanta Dievui 280
3. Neapykanta žmogui 284
4. Neapykanta žemei 289

TRYS EUROPIEČIO ILIUZIJOS KOMUNIZMO AKIVAIZDOJE. *Pranešimas Europos LFB surengtoje studijų savaitėje 1956 m. rugpjūčio 5–12 d.* 294
1. Istoriosofinė iliuzija: ar komunizmas turi sugriūti iš vidaus? 295
2. Sociologinė iliuzija: ar komunizmo išauginta sovietinė buržuazija yra pajėgi vairuoti gyvenimą demokratijos link? 298
3. Teologinė iliuzija: ar komunizmą galima sukrikščioninti? 302

NUO KO MES BĖGOME? *Komunizmo ir rusiškumo santykių klausimu* 308
1. Šalkauskio nepasitenkinimas 308
2. Banditų gaujos teorija 312
3. Iškabos teorija 317
4. Mūsų tremtinių elgsena 323

II. APIE FILOSOFUS, ISTORIKUS, LITERATUS

NUO NIHILIZMO Į KRISTŲ. *Vl. Solovjovo 75-osioms mirties metinėms* 333
Įvadas. Solovjovo amžiaus dialektika 333
1. Religinė Solovjovo krizė 337
2. Kristus Solovjovo mąstyme 345

SOLOVJOVO KELIAS Į VAKARUS 355

FÖRSTERIS IR KRIKŠČIONYBĖ. *Veikalo „Kristus ir žmonių gyvenimas" pasirodymo proga* 359
1. Försterio kilmė 359
2. Försterio darbo tikslas 361
3. Försterio metodas 362
4. „Kristus ir žmonių gyvenimas" 366

OSVALDO SPENGLERIO PALIKIMAS. *Garsas ir užmarštis* 367
I. Spenglerio idėjos 368
1. Kultūros tipų idėja 368
2. Civilizacijos idėja 371
3. Vakarų žlugimo idėja 374
II. Spenglerio idėjų likimas 377
1. Kultūros tipų idėjos žlugimas 377
2. Civilizacijos idėjos pasikeitimas 380
3. Vakarų žlugimo idėjos neaiškumas 382
Pabaiga. Spenglerio darbo charakteristika 383

ALBERT SCHWEITZER. *Nobelio taikos premijos laureatas* 386
1. Du simboliai 386
2. Teologas ir filosofas 388
3. Muzikas ir gydytojas 391

LAIŠKAI TEILHARD'O ŠALININKAMS 397
1. Teilhard'o raštų likimas 397
2. Teilhard'as – medžiagos mistikas 411
3. Apgauli vienybės vizija 426
4. Evoliucija Teilhard'o mąstyme 440
5. Evoliucija pasaulio sąrangoje 455
6. Evoliucija ir istorija 469

JAKŠTO FILOSOFIJA 485
I. Charakteris ir didžiosios problemos 485
1. A. Jakšto filosofijos šaltiniai 485
2. Jakšto filosofijos charakteris 486
3. Jakšto filosofijos problematika 489
II. Gamtos problema 491
1. Matematika kaip kelias į gamtos esmę 491
2. Idealinis gamtos pagrindas 495
III. Žmogaus problema 500
1. Kreacionistinė antropologija 500
2. Žmogaus kūrybos filosofija 505
Baigiant 511

STASYS ŠALKAUSKIS ... 513
Akademinis pasiruošimas ... 513
Šalkauskio idealizmas ... 518
Šalkauskio filosofija ... 521
Šalkauskio pedagogika ... 525
Visuomeninės pažiūros ... 528
Ateitininkų ideologas ... 530

FILOSOFIJA IR ŽMOGUS. *30-osioms Stasio Šalkauskio mirties metinėms 1941 m. gruodžio 4 d. – 1971 m. gruodžio 4 d.* ... 533
1. Filosofija kaip žmogaus būsena ... 533
2. Filosofija kaip žmogaus ugdymas ... 539

ŠALKAUSKIS KAIP ATEITININKAS ... 546

PRASMINGA SUKAKTIS *[Jonas Grinius]* ... 554

„KAD NIEKAS MANĘS NEPASTEBĖTŲ". *Prof. Juozo Brazaičio 70 metų amžiaus sukaktis* ... 562

KAPAS BE PAMINKLO. *Juozo Brazaičio mirties metinėms (1974 11 28)* ... 592
Metodinė pastaba ... 592
1. Pirmtako nuotaika ... 594
2. Eschatologinė nuotaika ... 600
3. Šauklio nuotaikos pergalė ... 605
4. Dvasinis testamentas ... 611

TASAI NEPAŽĮSTAMASIS IVINSKIS ... 615
1. Tikslas ir šaltiniai ... 615
2. Žmogus ir visuomenė ... 618
3. Aistra mokslui ... 631
4. Tikėjimas ir Bažnyčia ... 648

LAIŠKAS „AIDŲ" REDAKTORIUI JUOZUI GIRNIUI. *50-ties metų amžiaus sukakties proga* ... 656
1. Asmenybės vaizdas ... 657
2. Mokytojai ... 662
3. Mąstysena ... 669
4. Pagrindinės idėjos ... 673

BIČIULIUI VAINIKO VIETOJE ... 681

Sudarytojo pastabos ... 689
Vardų rodyklė ... 693

Maceina, Antanas

Ma32 Raštai / Antanas Maceina; [sudarė Antanas Rybelis]. – Vilnius: Mintis, 1990– . – (Iš Lietuvos filosofijos palikimo : LFP).

[T.] 12: Socialinė ir politinė filosofija. – Vilnius: Margi raštai, 2007. – 703 p. – Bibliogr., p. 689–692, ir išnašose. – Vardų r-klė: p. 693–698. – ISBN 978-9986-09-333-6

Didžiąją A. Maceinos „Raštų" XII tomo dalį sudaro autoriaus straipsniai socialinės ir politinės filosofijos klausimais. Juose svarstomi individo ir masės, tautos ir valstybės, politikos ir teisės, politikos ir pasaulėžiūros santykiai, analizuojamos demokratijos, liberalizmo, bolševizmo ir komunizmo doktrinos. Kadangi daugelis šių darbų rašyti ir publikuoti emigracijoje, todėl juose atsispindi daugiausia sovietinės okupacijos politinės realijos bei užsienyje veikusių visuomeninių lietuvių organizacijų problemos. Antroje „Raštų" dalyje spausdinami straipsniai apie užsienio ir lietuvių filosofus, istorikus, literatus – Vl. Solovjovą, O. Spenglerį, P. Teilhard'ą de Chardiną, A. Jakštą, St. Šalkauskį, J. Grinių ir kt.

UDK 1(474.5)+30:1+141+32

ANTANAS MACEINA

RAŠTAI, t. 12

Parengė Antanas Rybelis

Serijos dailininkas Sigitas Šniras
Korektorė Stefanija Radišauskienė
Maketavo Nijolė Juozapaitienė

SL 319. 2007 05 08. Tiražas 700 egz. Užsakymas 7.327
Išleido leidykla „Margi raštai",
Laisvės pr. 60, LT-05120 Vilnius. El. p.: margirastai@takas.lt
Spausdino AB spaustuvė „Spindulys", Gedimino g. 10, LT-44318, Kaunas